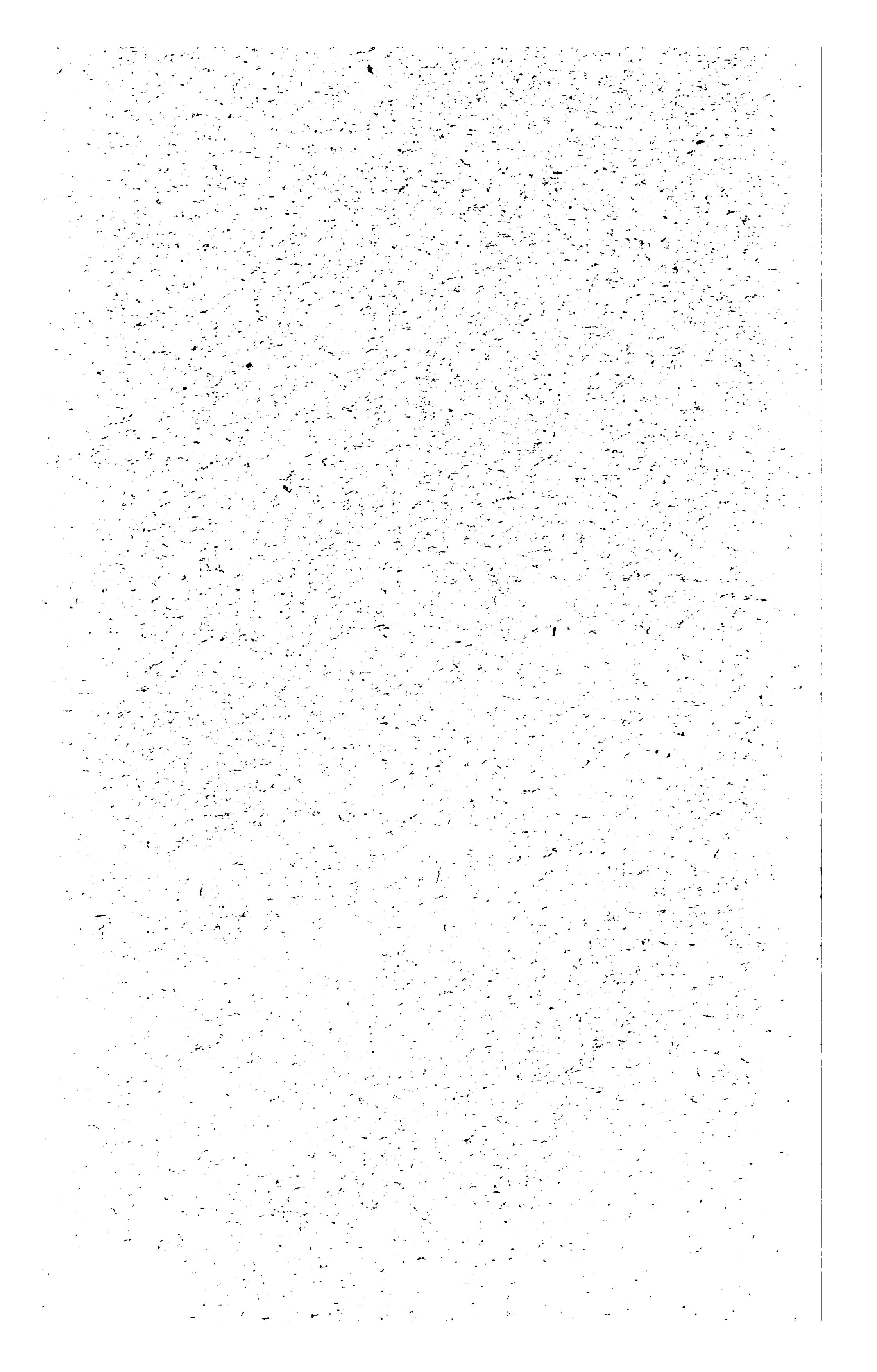

B
793
.S88
W38
A 3 9015 00390 161 1
University of Michigan – BUHR
Weber
Stoeckls geschichte
der neueren Philosophie
University of Michigan



Stöckls
Geschichte der neueren Philosophie.

Ein Beitrag
zur
Beurteilung des Ultramontanismus

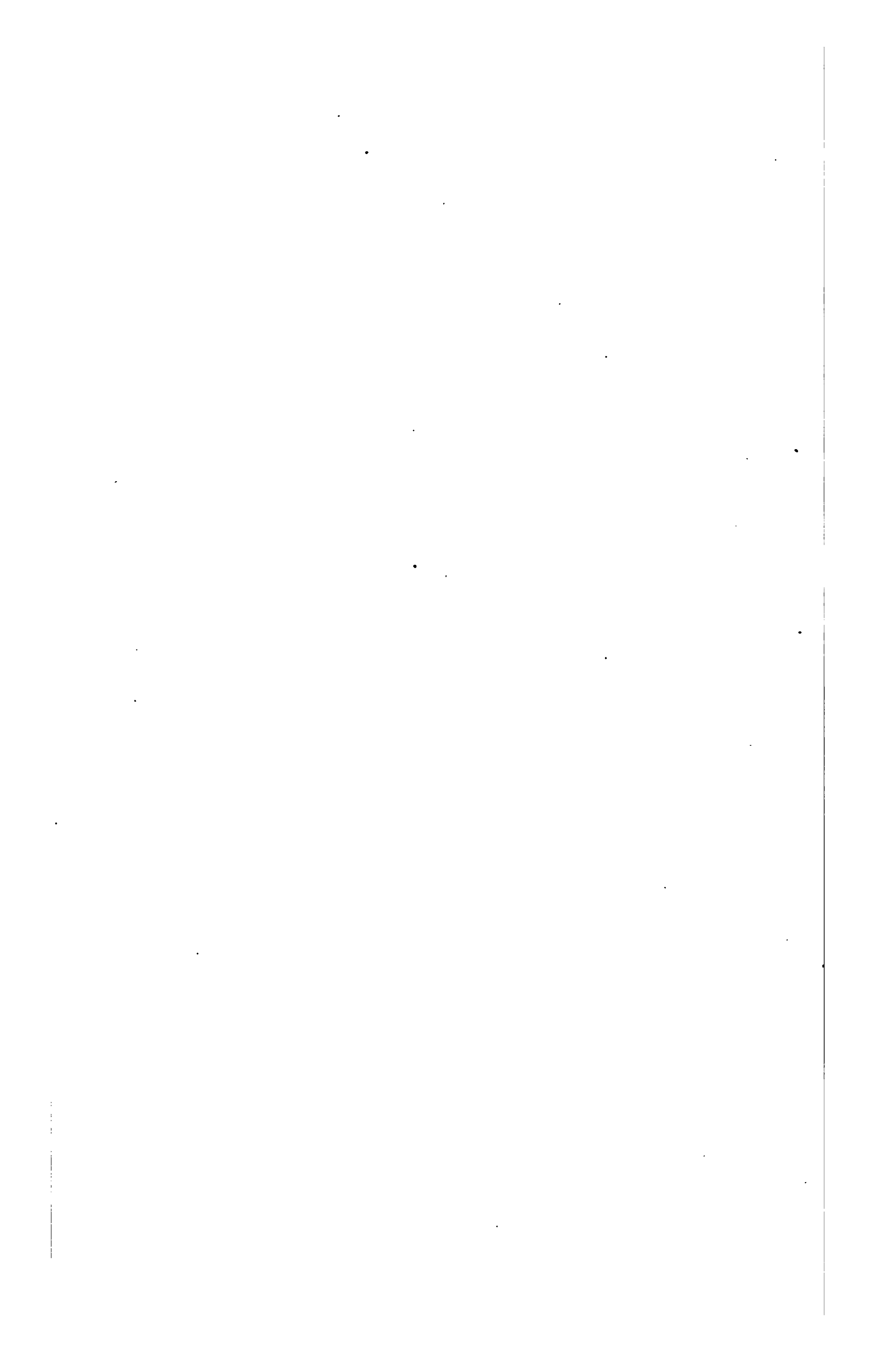
von
Theodor Weber.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1886.

Stöckls

Geschichte der neueren Philosophie.



Stöckls
Geschichte der neueren Philosophie.

Ein Beitrag

zur

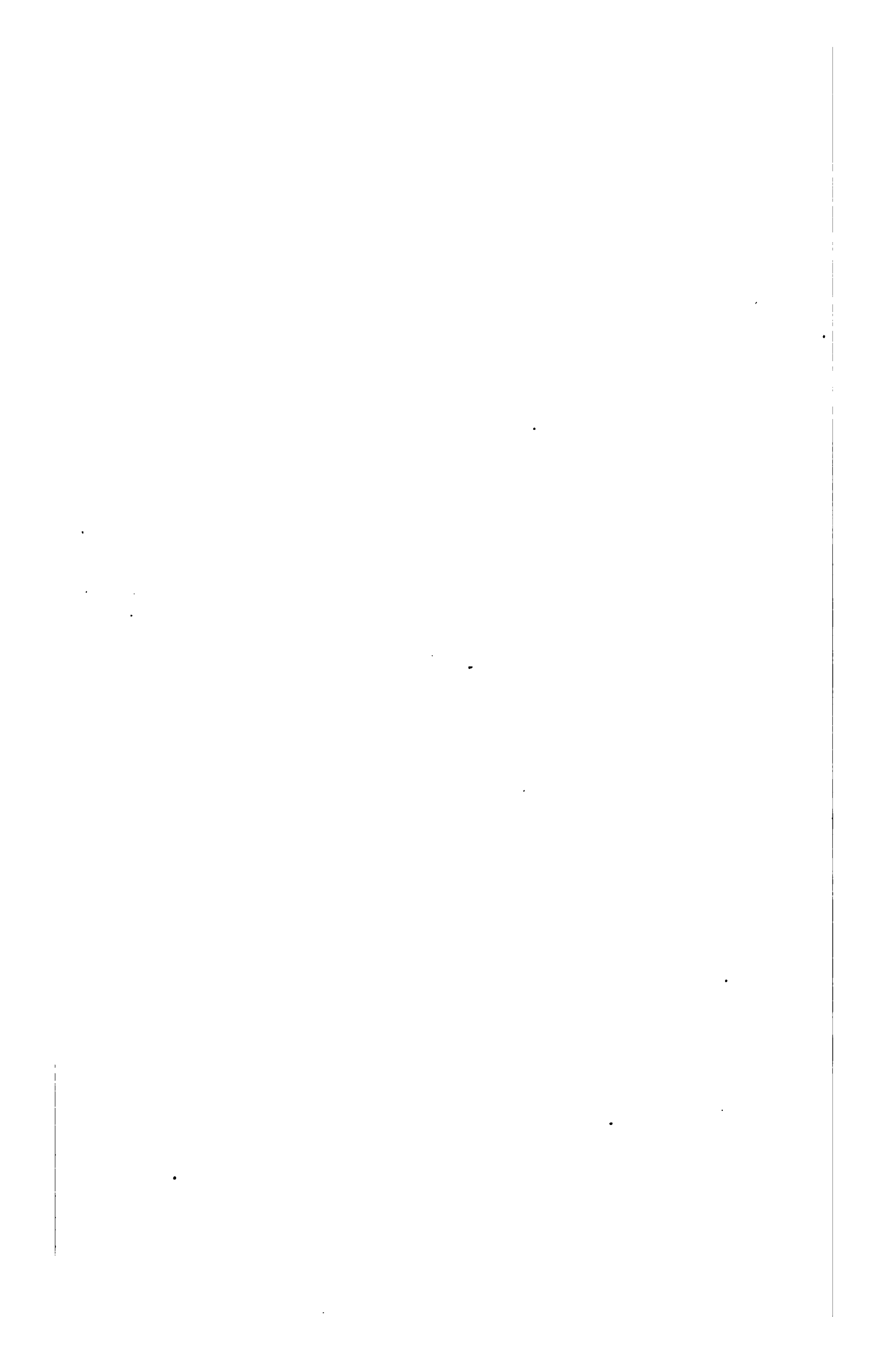
Beurteilung des Ultramontanismus

von

Theodor Weber.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1886.



Vorwort.

Die nachfolgende Abhandlung hat, wie der Verfasser denkt und hofft, eine über das Buch, an welches sie anknüpft und dessen Inhalt sie entwickelt, weit hinausgehende, allgemeine Bedeutung. Ihr Zweck ist, in möglichster Kürze und Präzision noch einmal darzuthun, was der Ultramontanismus in seiner heutigen Gestalt d. i. als ein seit dem 18. Juli 1870 proklamiertes *Dogma* der römischen Kirche für das Deutsche Reich und Volk bedeutet. Die königlich preuſsische Staatsregierung thut wohl daran, *die gesetzlichen Zwangsmaſsregeln*, welche sie seit einer Reihe von Jahren als Schutzwall gegen den Ultramontanismus errichtet, zu revidieren und zum gröſsten Teil zu entfernen, denn jene trafen weit mehr die Ultramontanen als den Ultramontanismus, den *allein* sie doch treffen sollten. Aber die königliche Staatsregierung sehe sich vor, daſs sie nicht versäume, mit dem Einreiſsen jener Schutzmauern andere Mächte, religiöse, sittliche, wissenschaftliche, gegen den Ultramontanismus auf den Kampfplatz zu rufen. *Wie das am besten und erfolg-*

reichsten geschehen kann, ist der ernstesten Überlegung der königlich preussischen Staats- und der deutschen Reichsregierung wohl wert. Denn wahr ist und bleibt das zentnerschwere Wort, welches J. v. Döllinger in seiner Erklärung vom 28. März 1871 an den damaligen Erzbischof von München-Freising, Herrn v. Scherr, niedergeschrieben. An den Folgen des ultramontanen Systems ist das alte Deutsche Reich zugrunde gegangen. Auch das neue Reich hat den Keim eines unheilbaren Siechtums in sich, falls jenes System bei dem katholischen Teil der deutschen Nation herrschend wird.

Breslau, den 1. Mai 1886.

Th. Weber.

„Kein Ereignis der Weltgeschichte", so schrieben wir im Jahre 1873, „ist dem Ultramontanismus so sehr ein Dorn im Auge als die Reformation des 16. Jahrhunderts. Wenn er über dieselbe urteilt, bricht er den Stab über sie, denn sie enthält demselben schlechterdings nichts Gutes, kein wahres Moment. Der Ultramontanismus betrachtet die Reformation nur als eine offene Empörung gegen die Kirche Christi und gegen diejenige Gestaltung der kirchen-politischen Verhältnisse, wie dieselben, der Wahrheit, dem Rechte und dem Willen Gottes im allgemeinen durchaus entsprechend, im Mittelalter sich gebildet hatten. Das Mittelalter ist ihm das verlorene Paradies, die beständige Sehnsucht seines Herzens, der Gipfel aller seiner Wünsche" [1]. Und warum diese Freude aller echten Ultramontanen am Mittelalter und ihr Zorn über den Protestantismus? Entnehmen wir die Antwort hierauf einem ganz unverdächtigen, durchaus urteilsfähigen und kompetenten Zeugen, dem italienischen Jesuiten Matteo Liberatore. „Die mittelalterliche Kirche", versichert er, „hat die soziale Restauration damit begonnen und fortgesetzt, dafs sie den Staat sich unterworfen hat, die partialen Assoziationen der universalen, den nächsten Endzweck dem letzten, die Erde dem Himmel, die materiellen und vorübergehenden Interessen den geistigen und ewigen. Dieses wunderbare Werk hat Luther hintertrieben, indem er eine allgemeine Empörung gegen die Kirche erregte; er hat jene erhabene Eintracht zerrissen und das heidnische Element der Vorherrschaft der Materie über den Geist, des gegen-

wärtigen Lebens über das zukünftige, des menschlichen Denkens über das göttliche wieder eingeführt. Das protestantische Prinzip ergriff zuerst die Throne; gegenwärtig wandert es von den Thronen in die Volksmassen, von den Höfen auf die Strafsen. Die Idee ist übrigens immer dieselbe; der Staat, welcher sich empört gegen die Kirche, der Leib, welcher ausschlägt gegen den Geist, der verdorbene Mensch, welcher die Erlösung ablehnt, der menschliche Stolz, welcher es verschmäht, Gott unterworfen zu sein“ [2].

. Schon aus dieser Schilderung, welcher tausend andere dem Sinne nach durchaus gleichartige in den ultramontanen Schriften aller Zungen zur Seite stehen, ersieht man vollkommen deutlich das Ziel, welches die ultramontane, in dem festgeschlossenen römischen Kirchenwesen wohl organisierte und disziplinierte Partei gegenwärtig durchzusetzen und zu erreichen strebt. Dieselbe ruft in unseren Tagen d. i. seit der dogmatischen Proklamierung der Unfehlbarkeit und des Universalepiskopates des römischen Papstes lauter als je in die Welt hinaus, dafs der Gegensatz zwischen ihr und dem Protestantismus als dem Bannerträger der neueren Zeit ein diametraler, prinzipieller, wesentlicher sei und dafs eine Versöhnung oder Ausgleichung beider oder auch nur eine gegenseitige Duldung in Zukunft zu den Unmöglichkeiten gehöre. Ja, mehr als das. Denn Schilderungen wie die mitgeteilte Liberatores sind heutzutage ebenso viele Schlachtrufe, durch welche der Ultramontanismus seine Getreuen zu einem letzten Entscheidungskampfe auffordert, — einem Kampfe, von dem man, gestützt auf die durch das vatikanische Konzil in dem römischen Papste konzentrierte Machtfülle, mit Sicherheit erwartet, dafs er mit der Vernichtung des Protestantismus, des modernen Rechtsstaates und der Zivilisation der neueren Zeit, dagegen mit dem vollständigen Siege der römischen Kirche und der Rehabilitierung des Mittelalters in Religion und Politik, in Kunst und Wissenschaft endigen werde. Auch die Schriften unserer deutschen Ultramontanen lassen über die Bedeutung

und Tragweite des allerorts heraufbeschworenen Kampfes einen Zweifel nicht aufkommen. Einen vollgültigen Beweis hierfür liefert in jüngster Zeit wieder Dr. Albert Stöckls zweibändige „Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart“, welche im Jahre 1883 in dem Verlage von Franz Kirchheim in Mainz erschienen ist. Stöckl war früher eine namhafte Zahl von Jahren ordentlicher Professor in der philosophischen Fakultät der königlich preufsischen Akademie zu Münster. Diese Stellung hat er unter dem Kultusministerium Falk aufgegeben. Auf dem Titelblatt seiner Geschichte der neueren Philosophie zeichnet er sich als „Professor der Philosophie an der bischöflichen Akademie in Eichstätt“ und als „Mitglied der römischen Akademie des heiligen Thomas“. Es ist unsere Absicht, die Leser der nachfolgenden Blätter mit dem erwähnten Werke des ohne Zweifel zu den bedeutenderen Gelehrten des deutschen Ultramontanismus zählenden Historikers nach seinen wesentlichsten Seiten und namentlich, soweit in demselben über die Philosophie, ja über die Wissenschaft der neueren Zeit überhaupt gehandelt wird, näher bekannt zu machen. Wir thun dies in der wohl begründeten Hoffnung, dadurch einen neuen Beitrag zu liefern zur richtigen Beurteilung der grofsen Gefahren, welche der Ultramontanismus dem geistigen Leben des deutschen Volkes bereitet und welche wie drohende Gewitterwolken über demselben sich bereits zusammenziehen.

I.

1. Selbstverständlich erblickt Stöckl, wie alle echte Ultramontanen, in dem Protestantismus aller Denominationen nichts als Revolution gegen die allein wahre, von Gott gesetzte Kirche. „Für Deutschland", schreibt er, „war die erste Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts im wahren Sinne eine schreckliche Zeit. Es wütete in den weiten Gauen desselben der dreifsigjährige Krieg. Die tiefe Spaltung, welche die kirchliche Revolution des sechzehnten Jahrhunderts in religiöser Beziehung in Deutschland hervorgerufen, hatte bekanntlich gleich anfangs auch auf das politische Gebiet hinübergespielt, und wucherte hier so lange fort, bis endlich der riesenhaft aufgehäufte Zündstoff zur Explosion kam und einen Krieg herbeiführte, so schrecklich und grauenhaft, wie Deutschland einen solchen noch nicht erlebt hatte" [3]. Dafs Luther, Calvin, Zwingli und ihre Anhänger auch nur in irgendeinem Punkte, welcher es sei, eine bessernde Hand angelegt, ist für Stöckl gänzlich ausgeschlossen, daher werden jene konsequent nur verächtlich als „Reformatoren" bezeichnet [4]. Ja, wie könnte Stöckl der religiösen Bewegung des sechzehnten Jahrhunderts und dem in ihrem Gefolge entstandenen protestantischen Kirchenwesen auch nur in irgendeiner Hinsicht noch einen reformatorischen Charakter beilegen, da er von vornherein der Überzeugung ist, dafs in das römische Kirchenwesen, welches und weil es mit dem „Christentum" schlechthin identisch sei, eine Korruption gar nicht eindringen könne.

Daher ist ihm der Protestantismus gleich in seinem Beginne wie in seiner weiteren Entwickelung immer und überall nichts als „ein Abfall von der Kirche und von der kirchlichen Lehrauktorität", — ein Abfall, durch welchen „zuletzt der ganze Inhalt des Christentums verloren gehen mufste" [5]. Bei Gelegenheit bespricht Stöckl den freilich sehr unchristlichen religiösen Naturalismus des Hermann Samuel Reimarus (1694—1767). Dabei kann jener es sich wieder nicht versagen, denselben zu „dem protestantischen Standpunkte" als solchem in eine wesentliche, unlösliche Beziehung zu setzen, ihn aus diesem „als die natürliche Frucht" herauswachsen zu lassen und seine Ausführung mit der Behauptung zu schliefsen, dafs „der Protestantismus ganz naturgemäfs in den Naturalismus auslaufe" [6].

2. Wie gegen den Protestantismus so ist Stöckl auch gegen den modernen Staat voll Hafs und Bitterkeit. Die tollsten Äufserungen, welche wir nach dieser Richtung hin in den blühendsten Zeiten des Kulturkampfs ultramontanerseits vernommen haben, kehren in Stöckls doch wissenschaftlich sein sollendem Werke in verschärfter Art wieder. Es ist bekannt, wie der Engländer Thomas Hobbes (1588 bis 1679) auf dem Grunde seiner bis ins Extrem ausgebildeten materialistischen Weltansicht die Rechts- und Machtsphäre des Staates in einer Weise erweiterte, dafs die Durchführung der Hobbesschen Lehre, wenn anders sie möglich wäre, den unnatürlichsten und unerträglichsten Staatsdespotismus im Gefolge haben müfste. Und wie sieht Stöckl den Staat der Gegenwart an? „Heutzutage", schreibt er, „hat der ,moderne' Staat die ganze Hobbessche Staats- und Kirchentheorie nach ihrer vollen Tragweite sich angeeignet, wenn auch die sozinianistische Verbrämung hinweggefallen ist und dem vollen Naturalismus Platz gemacht hat. Der ,moderne' Staat negiert wie der Hobbessche die Freiheit des Gewissens, er lehrt wie dieser, dafs das Staatsgesetz das ,öffentliche Gewissen' sei, mit welchem sich niemand in Widerspruch setzen dürfe; er negiert wie der

Hobbessche die Freiheit der religiösen Lehre, indem er nicht blofs den weltlichen, sondern auch den religiösen Unterricht sich anzueignen sucht; die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche ist ihm, wie dem Hobbes, ein Stein des Anstofses, er will, wie dieser, die kirchliche Gewalt zu einem blofsen Ressort der Staatsgewalt herabdrücken und sie dann für seine Zwecke gebrauchen; er will, wie der Hobbessche Staat, nur dasjenige als Recht gelten lassen, was er durch seine Gesetze als Recht feststellt, — kurz in allem und jedem folgt er der Fährte des Hobbesschen Staates. Aber wenn Hobbes ehrlich genug war, es offen auszusprechen, dafs dieses Staatssystem die Negation aller Freiheit sei, wenn er offen zugestand, dafs er keine Freiheit wolle, sondern nur Knechtschaft unter der eisernen Hand des omnipotenten Staates, so ist dagegen der ,moderne' Staat unehrlich genug, dies nicht zugestehen zu wollen, unehrlich genug, um dieses Staatssystem sogar unter der Firma der ,Freiheit' zu Markte zu bringen, unehrlich genug, um das als Freiheit zu preisen, was nichts anderes als drückende und peinigende Knechtschaft ist. Das ist der Unterschied. Welchem von beiden wir demnach den Vorzug geben müssen, dem Hobbes oder aber den Aposteln des ,modernen' Staates, das wird wohl keine Frage mehr sein." Und nun wird zuguterletzt der geschilderte „rücksichtsloseste Staatsabsolutismus oder vielmehr Staatsdespotismus" wieder als die notwendige Folge der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts dargestellt. „Man sieht", heifst es, „wo die Wurzeln der ,modernen' Staatstheorie mit ihrem Staatsabsolutismus und ihrem Staatskirchentum liegen. Sie liegen in der kirchlichen Revolution des sechzehnten Jahrhunderts und in dem Naturalismus, der als natürliche Frucht des Abfalles von der kirchlichen Auktorität sich entwickelte. Hobbes hat durch seine gesamte Staats- und Religionstheorie den unwiderleglichen Beweis hierfür erbracht, und das ist die grofse Bedeutung dieses Mannes für seine Zeit sowohl als auch für die nachfolgenden Jahrhunderte" [7]. Und mit diesen extravaganten Äufserungen ist es Stöckl so sehr

ernst, dafs er, um denselben die Krone aufzusetzen, bei der Entwickelung der Sozietäts- und Staatslehre des Spinoza (1632—1677) auch ausdrücklich und ohne jedes Bedenken alle diejenigen des Servilismus gegen die Staatsgewalt beschuldigt, die, wie er sagt, „dem Christentum“, in Wirklichkeit aber seinen ultramontanen und sehr verkehrten Ansichten über das Christentum nicht beistimmen wollen. Nachdem er von Spinoza behauptet: „Mut zeigte dieser Mann nur der Religion gegenüber; der Staatsgewalt gegenüber ist er feige bis zum Exzefs“, fährt er, diese Inkrimination generalisierend, wörtlich so fort. „Aber es ist nun einmal so. Wer das Christentum, wer die christliche Freiheit nicht achtet, der wird immer und überall servil gegen die weltlichen Gewalten und deferiert ihnen in einer Weise, dafs jeder wahrhaft freie Mann mit Widerwillen sich davon abwenden mufs“ [8].

3. Es ist natürlich, dafs Ansichten über die durch die Reformation herbeigeführten religiösen und staatlichen Organisationen, wie die vorgetragenen, bei jedem, der jene teilt, auch einen entscheidenden Einflufs auf seine Auffassung der Wissenschaft und namentlich der Philosophie der neueren Zeit ausüben müssen. Das ist denn auch bei Stöckl durchaus der Fall. Derselbe schickt dem ersten Bande seines umfassenden Werkes eine längere Einleitung vorher, in welcher folgende Gedanken ausgeführt werden.

Die mittelalterliche Philosophie war vereinigt in dem, was allgemein unter dem Namen der „Scholastik“ zusammengefafst wird. Bis zum fünfzehnten Jahrhunderte war die Entwickelung derselben eine kontinuierliche, aber jetzt trat eine Änderung ein. „Es wurde der Faden der bisherigen philosophischen Tradition mit Einem Mal abgeschnitten, und damit der kontinuierliche Fortgang in der Entwickelung des philosophischen Gedankens abgebrochen.“ Den ersten Anstofs hierzu gab „die Renaissance“; ihre gröfste Förderung aber erhielt die eingeschlagene neue Bahn „durch die kirchliche Revolution, welche im sechzehnten Jahrhundert ausbrach. Die ‚Reformation‘ war ja im Grunde genom-

men selbst nichts anderes, als eine Fortsetzung der Renaissance, eine Überleitung dessen, was in der Renaissance auf dem Gebiete der Wissenschaft geschehen war, auf das Gebiet der Religion, der Kirche. Die Renaissance hatte mit der bisherigen philosophischen Tradition gebrochen; die ‚Reformation' brach mit der bisherigen religiösen, kirchlichen Tradition." Allein vollständig kam auf philosophischem Gebiete der Bruch mit der Scholastik weder in der Renaissance- noch in der „Reformations"-Zeit zustande; erst gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts reifte das, was beide Zeitabschnitte angefangen, zur Vollendung. Von nun an „versuchte man es, in der Konstruktion des philosophischen Systems ganz von vorne zu beginnen, gleich als ob es bisher noch gar keine philosophische Entwickelung gegeben hätte, oder gleich als ob die gesamte philosophische Entwickelung der Vergangenheit von einem ganz falschen Standpunkte ausgegangen und in einer ganz falschen Richtung befangen gewesen wäre. Jetzt erst wurde der Bruch mit der Vergangenheit vollständig. Man wollte einen ganz neuen Grund legen, und auf diesem Grunde eine ganz neue Philosophie, gereinigt von allen Irrtümern und Vorurteilen der Vergangenheit aufbauen." Und eben „damit stehen wir bei dem Beginne der neueren Philosophie".

„Der Grundcharakter der neueren Philosophie ist", meint Stöckl, „mit dem Gesagten bereits gekennzeichnet. Die neuere Philosophie hat sich von der philosophischen Tradition der vorausgehenden christlichen Jahrhunderte losgesagt; sie will eine radikal neue Philosophie sein; sie will die philosophischen Probleme lösen ohne Rücksicht auf irgendwelche Tradition, ohne Rücksicht auf die Arbeit, welche bereits die Denker früherer Jahrhunderte an die Lösung dieser Probleme gesetzt, und ohne Rücksicht auf die Resultate, die sie dadurch gewonnen haben." Mit einem Worte: Die Philosophie der neueren Zeit ist der gigantische Versuch, „das Gebäude derselben quasi ex fundamentis neu aufzubauen."

„Zu diesem Zwecke", fährt Stöckl fort, „hielt man es, und zwar mit vollem Rechte, für notwendig, vor allem eine

neue philosophische Methode zu begründen." „Aber eine neue Methode war wiederum nicht möglich ohne eine radikale Umgestaltung der gesamten Erkenntnistheorie." Erst hiermit „waren die notwendigen Voraussetzungen gegeben, auf welche hin eine radikale Neugestaltung auch auf den übrigen Gebieten der Philosophie sich bewerkstelligen konnte. Metaphysik, Naturphilosophie, Psychologie, Rechtslehre — alles mufste nach anderen Prinzipien konstruiert werden, nachdem einmal in der Methode und der Erkenntnistheorie ganz verschiedene Grundsätze waren zur Geltung gebracht worden. So drang denn die ‚Reform' in den ganzen Organismus der Philosophie ein; alles Alte wurde abgethan, und neue Anschauungen setzten sich in allen Verzweigungen des philosophischen Wissens fest." Aber was war die Folge dieses Umschwunges? „Dafs", giebt Stöckl zur Antwort, „die Philosophie, was ihren Wahrheitsgehalt betrifft, aus diesem gänzlichen Bruche mit der Vergangenheit, aus diesem Streben nach radikaler Neugestaltung einen wesentlichen Gewinn gezogen, dafs der philosophische Gedanke dadurch vertieft und an Wahrheit reicher geworden sei, läfst sich freilich nicht sagen. Man glaubte und hoffte zwar, mit der neuen Reform dieses Ziel zu erreichen, aber man erreichte es nicht. Im Gegenteil: es giebt wohl keine andere Periode der Geschichte der Philosophie, in welcher der Irrtum und die völlige Abkehr von der Wahrheit in so vielen und mannigfaltigen Gestaltungen gespielt hätte, wie in der neueren Philosophie." „Es kommt aber noch etwas anderes hinzu. In ihren ersten Anfängen", schreibt Stöckl, „verhielt sich die neuere Philosophie allerdings noch nicht ablehnend gegen das Christentum; sie erkannte das Christentum als geoffenbarte Wahrheit noch an und suchte sich damit zurecht zu setzen. Sehr bald aber setzte sich, anfangs noch sporadisch, dann aber immer weiter sich ausbreitend, eine andere Richtung an, welche das positive Christentum nicht mehr als unantastbare göttliche Wahrheit anerkannte, sondern die Vernunft als die einzige Quelle und als den einzigen Mafsstab der Wahrheit betrachtete. Der grofse

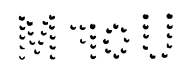
Abfall von der Kirche im sechzehnten Jahrhundert hatte dazu auf religiösem Gebiete das Vorspiel gegeben; die Philosophie folgte bald nach, indem sie ihrerseits das positive, traditionelle Christentum nicht mehr blofs in einigen Dogmen, sondern gänzlich verleugnete und auf dem Gebiete der höheren Wahrheit die Vernunft allein für berechtigt hielt — ein Standpunkt, welcher allmählich zu einem förmlichen Hasse gegen Christentum und Kirche, zu dem ausgesprochenen Streben, beide zu stürzen, fortging.“

4. Wir haben diese längeren wörtlichen Auszüge machen müssen, um unseren Lesern ein begründetes Urteil über Stöckls Auffassung der Philosophie der neueren Zeit zu ermöglichen. Alles Schlimme und Verkehrte, was jene in ihrem Schofse birgt, folgt für Stöckl und den Ultramontanismus überhaupt ganz naturgemäfs und unvermeidlich aus ihrem Bruche mit der Scholastik. Hierdurch und nur hierdurch kam es, dafs in der neueren Zeit „der philosophische Gedanke immer mehr zusammenschrumpfte, und das Ende war und mufste sein Skeptizismus und Materialismus“ [9]. Zwar „suchte die neuere Philosophie, nachdem sie einmal im Laufe ihrer Entwickelung zu diesem Ziele gelangt war, wieder einzulenken; sie übersah wohl die ganze schlimme Tragweite der Degeneration, in welche sie sich hineingearbeitet hatte, sie nahm daher einen neuen Anlauf, um sich aus dem Sumpfe, in welchem sie unfehlbar ersticken mufste, wieder herauszuarbeiten“ [9]. Aber da sie auch jetzt „der christlichen Idee gegenüber den rationalistischen Standpunkt nicht aufgab“, so „war und blieb die göttlich gesetzte Ordnung der Erkenntnis nun einmal verkehrt, und solange dieses Verhältnis auf dem philosophischen Gedanken lag, konnte derselbe nimmermehr in normaler Weise fortschreiten“ [9]. So ist die Philosophie der neueren Zeit gleich sehr verwerflich nach ihrem Prinzip, ihrer Methode und den durch sie erzielten im grofsen und ganzen völlig unwahren, verderblichen Resultaten. Zwar läfst sich, meint Stöckl, nicht leugnen, dafs eine Wissenschaft in der neueren und nament-

lich in der neuesten Zeit grofse Fortschritte gemacht hat — die Naturwissenschaft. Aber selbst diese wurde durch die üble Lage, in welche die Philosophie sich gebracht, in eine auch für sie verderblich gewordene Mitleidenschaft gezogen. Denn weil gleichzeitig die Philosophie mehr und mehr „von ihrer schwindelnden Höhe herabsank und an Achtung verlor“, so hatte gerade „der Aufschwung der Naturwissenschaften neben dem immer rascher sich vollziehenden Niedergang der deutschen Philosophie zur Folge, dafs viele Naturforscher in einseitiger Wertschätzung der Naturerkenntnis das Ideale und Übersinnliche in unserer Erkenntnis vollständig über Bord warfen, die ideale Erkenntnis als eine Verirrung des menschlichen Geistes betrachteten, folglich auch von aller Philosophie mit Verachtung sich abwendeten, und indem sie die Natur für das allein Wirkliche hielten, folglich auch die Naturwissenschaft als die allein berechtigte Wissenschaft betrachteten, auf den Standpunkt des Materialismus herabstiegen“ [10]. Zu alle dem kommt aber noch eines, welches die Verwerflichkeit der Philosophie der neueren Zeit nach jeder Richtung hin erst recht in grellem Lichte erscheinen läfst. Denn „schon in ihren ersten Anfängen“, schreibt Stöckl, „hat jene eine sittliche [11] Makel an sich getragen, die ihr nimmermehr zum Guten gereichen konnte. Diese sittliche Makel war der Hochmut [11]. Der Bruch mit der Vergangenheit, die Ablösung von der altchristlichen philosophischen Tradition war eine That geistigen Hochmuts gewesen.... Dabei blieb es aber nicht. Dieser Hochmut wendete sich im Laufe der Entwickelung der neueren Philosophie auch gegen das Christentum, in welchem Gott offenbarend und erlösend zu den Menschen sich herabgelassen hat. Der menschliche Geist wollte diese himmlische Macht, welche auf Erden waltet, nicht mehr anerkennen, er wollte sich von ihr nicht mehr leiten lassen; er wollte sich selbst genügen. Niemand, auch nicht Gottes Offenbarung, sollte für seine Erkenntnis mehr mafsgebend sein; die Vernunft sollte alles aus sich allein bestimmen und entscheiden. Ein solcher Hochmut, der vornehm und

verächtlich auf das positive Christentum herabblickte, mufste die Philosophie zuletzt ins Verderben führen. Wie im sittlichen Gebiete der Hochmut überall verderblich wirkt und den Menschen Schritt für Schritt in den Abgrund führt, so mufs er diese verhängnisvolle Wirkung auch im Gebiete der Erkenntnis nach sich ziehen. Der Hochmut ist wie der Vater alles Bösen, so auch der Vater alles Irrtums" [12].

5. Die Verdammung der in der neueren Zeit zur Ausbildung gekommenen Philosophie seitens unseres deutschen Ultramontanen, ja seitens des Ultramontanismus überhaupt, ist, wie leicht ersichtlich, eine vollständige, eine radikale. Was die Ultramontanen als wahre Errungenschaften der neueren Zeit im Gebiete der Wissenschaft anerkennen und dessen sie auch selbst, wie alle übrigen Zeitgenossen, zu ihrem Nutzen sich bedienen, das sind einzig und allein die verschiedenen und grofsartigen Fortschritte der Naturwissenschaften und deren praktische Verwendung auf den zahlreichen, mannichfaltig gestalteten Gebieten des menschlichen Lebens. Dagegen ist dem Ultramontanismus alles, wir sagen alles, was immer die neuere Zeit im Gebiete der Philosophie, also in Logik und Psychologie, in Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ethik, Religions-, Rechts- und Staatsphilosophie u. s. w. zutage gefördert hat, nur unheilbringend und von Grund aus verwerflich. Es ist auch nach ultramontanem Urteil nicht besserungsfähig, aus dem einfachen Grunde, weil die Richtung, in der die neuere Philosophie sich bewegt, und die Methode, deren sie sich bedient, eine gänzlich verkehrte ist, aus welcher wie aus einem an sich bösen Prinzipe nur wieder Böses geboren werden kann. Für die Philosophie giebt es daher nach ultramontaner Ansicht nur eine Rettung und diese besteht darin, dafs die ganze dreihundertjährige Entwickelung, welche jene seit der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts durchgemacht, zu den Toten geworfen, dagegen die Scholastik, unter Bereicherung derselben durch die unterdessen von den Naturwissenschaften gewonnenen Errungenschaften, wieder zu neuem Leben er-



weckt wird. Stöckl läſst denn auch keine Gelegenheit vorübergehen, um die hierauf bezüglichen, von den Gelehrten und Ungelehrten des Ultramontanismus allerorts ins Werk gesetzten Unternehmungen zu loben, zu ermuntern und ihnen den besten Erfolg in Aussicht zu stellen. „In neuester Zeit", schreibt er, „regen sich in allen Ländern Bestrebungen, welche darauf hingerichtet sind, die Philosophie wieder auf den christlichen Boden zu stellen, und auf diesem eine Restauration derselben ins Werk zu setzen. Man sucht dieses Ziel dadurch zu erreichen, daſs man wieder an die altchristliche Philosophie anknüpft, daſs man ihre Prinzipien wiederaufnimmt und von diesen aus unter Verwertung der sicheren Resultate der neueren Naturwissenschaft eine Fortbildung der Philosophie im christlichen Geiste durchzusetzen sucht. Es ist in dieser Richtung schon viel gearbeitet worden, und man kann hoffen, daſs auf diesem Wege die gegenwärtig daniederliegende, ja sogar verachtete Philosophie wieder werde emporgebracht und in ihre Rechte eingesetzt werden. Wenigstens muſs dies das Ziel des Strebens aller edleren Geister sein" [13]. Und ganz dasselbe, was hier Stöckl, hat schon im Jahre 1853 einer seiner Vorläufer auf deutschem Boden, der damalige Privatdozent der Philosophie an der Universität Bonn, Dr. F. J. Clemens, in folgender Art ausgesprochen. In seiner nichts weniger als wissenschaftlichen Polemik gegen die Philosophie Anton Günthers, dieses ausgezeichneten christlichen Denkers, fordert er dazu auf, „katholischer- (d. i. ultramontaner-) seits von den Vorurteilen des Zeitgeistes sich zu befreien, das Vertrauen zu den falschen Göttern zu verlieren und nicht bloſs mit den Konsequenzen, sondern auch mit den Prinzipien der neueren Philosophie vollständig zu brechen", dagegen „zu dem alten Ausgangspunkte (d. i. der Scholastik) zurückzukehren und das von der katholischen Vergangenheit im Grund- und Aufrisse vorgezeichnete, in der Ausführung schon weit vorangeschrittene Gebäude, unter Aneignung und Benutzung der neu gewonnenen Erkenntnisse und Hilfsmittel, wieder zu reinigen, auszubessern, weiterzuführen und zu vollen-

den“ [14]. Allein — wie urteilt über dieses Urteil und Beginnen des heutigen Ultramontanismus die unbefangene, von keiner ultramontanen Parteileidenschaft geblendete, nur der Ausmittelung der Wahrheit ergebene Wissenschaft? Auf diese Frage wollen wir in dem zunächst Folgenden, ebenfalls unter eingehender Berücksichtigung des Stöcklschen Werkes über die Geschichte der neueren Philosophie, die Anwort geben.

II.

6. Die Auffassung der neueren Zeit und ihrer Philosophie, wie sie in dem Ultramontanismus und namentlich auch bei Stöckl gleichsam zur fixen Idee geworden, charakterisiert sich in ihrer wesentlichsten Beziehung auf den ersten Blick als eine ganz und gar unnatürliche, weil sie den Geist und das Ziel der Geschichte durchaus gegen sich hat.

Die Philosophie der neueren Zeit ist eine Schöpfung der zivilisiertesten Völker des westlichen Europa. Fast gleichzeitig in England durch Baco von Verulam (1561 bis 1626) und in Frankreich durch Descartes (1596—1650) in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts ins Leben gerufen, wurde später das von dem deutschen Volke bewohnte Territorium der Boden, in welchem sie die tiefsten Wurzeln schlagen, am nachhaltigsten und energischsten wirken und ihre höchste Ausbildung erhalten sollte. Dasselbe Volk, in welchem die grofse reformatorische Bewegung auf religiösem Gebiete im Anfange des sechzehnten Jahrhunderts zum Durchbruche gekommen und alle öffentlichen Verhältnisse umgestaltet hatte, wurde bald nach der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts auch der hauptsächlichste Träger aller derjenigen Unternehmungen, durch welche der Genius der neueren Zeit eine seinem eigensten, innersten Wesen entsprechende philosophische Welt- und Lebensansicht sich erobern wollte. Es ist begreiflich, dafs dieses

grofse Wagnis bei dem ersten Versuche nicht gelang. Es ist nicht weniger begreiflich, dafs bei den immer wieder erneuerten Versuchen zur Erreichung des hohen Zieles auch immer wieder eine Menge von Mifsgriffen, Übereilungen und selbst schweren, verhängnisvollen Fehlern begangen wurde, wodurch eine fast unübersehbare Zahl von Welt- und Lebensansichten zutage kam, in denen die wichtigsten und für die höheren Interessen des einzelnen wie der Völker unentbehrlichsten Wahrheiten geleugnet, verzerrt oder auf den Kopf gestellt waren, in denen daher auch kein Einsichtiger und Besonnener eine Lösung der grofsen vorliegenden Aufgabe erblicken konnte. Unter Berücksichtigung dieser Verhältnisse wird man Stöckls Beurteilung der Geschichte der neueren Philosophie von einer Seite her im allgemeinen nur beipflichten und recht geben können. Es ist die einfache, ganz unleugbare Wahrheit, wenn derselbe von den Weltansichten, welche die Philosophie von Baco und Descartes (Cartesius) bis auf Kant (1724—1804) ans Licht gebracht, folgendes behauptet. „Die Resultate, welche die neuere Philosophie seit ihrer Begründung durch Baco von Verulam und Cartesius erzielt hatte, waren keine befriedigenden gewesen. Die empiristische Strömung war auf der einen Seite in den Skeptizismus, auf der anderen in den Materialismus ausgelaufen, und hatte sich dadurch selbst vernichtet. Die rationale Richtung dagegen hatte auf der einen Seite den Spinozistischen Pantheismus erzeugt, auf der anderen Seite dagegen zu einer eigentümlichen Art Idealismus sich sublimiert, der die ihm anhaftenden Schwierigkeiten nur durch eine ebenso eigentümliche Hypothese, die Hypothese der prästabilierten Harmonie, zu beseitigen wufste“ [15]. In ähnlicher Art war auch das Endergebnis der Kantischen Philosophie und der an diese sich anschliefsenden, bis in die Gegenwart fortdauernden Bewegung kein solches, in dem der forschende Geist des Menschen seine Befriedigung, weil die Stillung seiner unaufgebbaren intellektuellen, ethischen und religiösen Bedürfnisse finden konnte. Es ist wieder im grofsen und ganzen die lautere

Wahrheit, wenn Stöckl die mit Kant anhebende Periode der neueren Philosophie nach ihren Endergebnissen seinen Lesern in folgender summarischen Zusammenfassung vor Augen führt. „In konsequenter Ausbildung des Kantischen Erkenntnissystems verlor sich die Philosophie in einen abstrusen Idealismus, der zur pantheistischen Einssetzung Gottes und der Welt fortschritt. Der idealistische Pantheismus wurde fortan das herrschende Prinzip in der Entwickelung der neuesten Philosophie in Deutschland. Es nahm dieser idealistische Pantheismus verschiedene Formen an, je nach dem Standpunkte, welchen die Matadoren der neuen Philosophie einnahmen. Zunächst stellte er sich auf den durch das neue (das Kantische) Erkenntnissystem vorgezeichneten subjektivistischen Standpunkt und verflüchtigte Gott und Welt in einem allgemeinen, unfaſsbaren Ich; dann suchte er wieder einen mehr objektiven Standpunkt zu gewinnen, indem er neben dem Ich auch die Natur wieder zur Geltung brachte; und endlich sublimierte er sich zum Panlogismus, der Gott und Welt in dem luftigen Gewebe des logischen Begriffs auflöste. Damit war nur mehr ein Schritt zum ausgesprochenen Nihilismus, der denn auch bald neben dem Panlogismus sich aufpflanzte" [16]. Allein — so unbefriedigend im groſsen und ganzen die Weltansichten auch immer sein mögen, welche die neuere Philosophie in reicher Fülle zutage gefördert, Stöckls und der Ultramontanen Urteil über die letztere ist dennoch nichts weniger als zutreffend. Ja, die von jenen behauptete Verwerflichkeit der letzteren in Bausch und Bogen ist eine Sünde gegen den Geist der Geschichte, die, je weiter sie sich ausbreitet, nur um so mehr Verwirrung stiften und üble Folgen nach sich ziehen kann. Wir sollten meinen, jeder Unbefangene könne sich hiervon leicht und vollkommen überzeugen. Oder ist es auch nur denkbar, daſs eine Jahrhunderte lange wissenschaftliche Bewegung von dem Umfange und der Tiefe, wie die der neueren Philosophie, immer und überall nur Schlechtes und Verderbliches, dagegen nichts Gutes und

Segenbringendes zustande gebracht haben soll? Greifen wir nur eines heraus.

Der Standpunkt der inneren und äufseren Erfahrung, auf welchem die Philosophie der neueren Zeit gleich anfangs sich festsetzte, führte im Fortgange der Jahre ganz naturgemäfs dazu, die Frage nach dem Zustandekommen oder der Genesis der menschlichen Erkenntnis mehr und mehr in den Vordergrund aller wissenschaftlichen Untersuchungen zu schieben. So oft die hierauf bezüglichen Bemühungen auch zu Resultaten führten, welche keineswegs als eine Lösung des grofsen und schwierigen Problems anerkannt werden konnten, immer und immer wurden dieselben erneuert, um doch endlich einmal den ersehnten Bergesgipfel zu ersteigen und damit einen Standort zu gewinnen, von dem aus die Philosophie in ihren zahlreichen Disziplinen festen Schrittes zu gesicherten Ergebnissen vordringen könne. Descartes, Locke (1632—1704), Hume (1711—1776), Berkeley (1684—1753), Leibniz (1646—1716), Kant, J. G. Fichte (1762—1814), Fr. H. Jacobi (1743—1819), Schelling (1775—1854), Hegel (1770—1831), Herbart (1776—1841), Schopenhauer (1788—1860), A. Günther (1785—1861) und viele andere — haben sie für die Herstellung einer begründeten und vollkommen ausgebildeten Erkenntnistheorie etwa gar nichts geleistet? Sind ihre Bemühungen nach dieser Richtung völlig vergeblich gewesen? Gelungen in jeder Beziehung ist ihnen der Versuch freilich noch nicht. Aber haben sie nicht dennoch eine Menge ewig wahrer Blicke in den menschlichen Erkenntnisprozefs geworfen? und sind selbst die von ihnen begangenen Fehler nicht dazu angethan, um ihren Nachfolgern die Wege zu zeigen, die sie zur endlichen vollen Lösung der in Rede stehenden wichtigen Aufgabe zu betreten haben? Wer, der ein ungetrübtes Auge sich bewahrt hat, wollte den Mut haben, dieses zu leugnen! Und wenn Stöckl sowie der Ultramontanismus überhaupt dennoch es leugnen, so ist ein solches durch und durch nicht blofs unhistorisches, sondern auch gänzlich verkehrtes Beginnen nur die Folge der blinden

Voreingenommenheit, mit welcher sie für die Scholastik und gegen die Entwickelung der Philosophie der neueren Zeit von vornherein erfüllt sind. Es wird dies bis zur Evidenz einleuchten, wenn wir den Punkt, um dessentwillen die Ultramontanen die Scholastik vor allem preisen und rühmen, uns deutlich vor Augen führen.

7. Bei der Entwickelung der Philosophie des Cartesius giebt Stöckl zunächst eine allgemeine Charakterisierung der Stellung, welche jener in seinem Lehrgebäude „der christlichen Offenbarung gegenüber einnimmt“. Hier heifst es wörtlich so. Cartesius stellt sich der Offenbarung „keineswegs feindlich gegenüber. Es giebt, so lehrt er, dreierlei Wahrheiten: solche, welche blofs Objekt des Glaubens sind und durch die natürliche Vernunft allein nicht erkannt werden können; dann solche, welche, obgleich sie Glaubenswahrheiten sind, doch auch durch die natürliche Vernunft erkannt und erwiesen werden können; und endlich solche, welche ausschliefslich der Vernunft, nicht dem Glauben angehören. Nur die beiden letzten Arten von Wahrheiten gehören in die Philosophie; die erstgenannten Wahrheiten — die eigentlichen christlichen Mysterien — gehören nicht in die Philosophie, eben weil sie nicht aus den Prinzipien der Vernunft abgeleitet werden können, und jene verstofsen gegen die Auktorität der heiligen Schrift und Offenbarung überhaupt, welche solches dennoch versuchen wollen. Von diesen Mysterien kann nur nachgewiesen werden, dafs sie nicht gegen die Vernunft sind. Was aber der heiligen Schrift oder der Offenbarung überhaupt widerspricht, das kann nie wahr sein, und man darf es auch vom Standpunkte der Philosophie aus nicht als wahr betrachten. Dem natürlichen Lichte der Vernunft darf man somit nur in so lange folgen, als von Gott nichts dem Entgegengesetztes geoffenbart ist.“ ... ... „Man sieht“, so schliefst Stöckl seine Ausführungen, „diese Bestimmungen lassen im Prinzip nichts zu wünschen übrig. Cartesius steht hier ganz auf dem Standpunkte der christlichen Philosophie, wie er bis zu seiner Zeit von allen christlichen Denkern war eingenommen

worden. In diesem Punkte ist er der Scholastik treu geblieben. Er hat sein Haupt gebeugt vor der christlichen Offenbarung. Einem religiösen Rationalismus huldigt er nicht" [17].

Die vorher mitgeteilte Verhältnisbestimmung von (religiösem) Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philosophie ist allerdings von Cartesius noch beibehalten und gelehrt worden. Sie ist ein Residuum, das er aus der mittelalterlichen Philosophie in die der Neuzeit hinübergenommen hat. Diese Verhältnisbestimmung ist nun gerade der Punkt, um dessentwillen die Ultramontanen in der Scholastik das Ideal aller wahren Philosophie erblicken, und der sie, weil er in der Philosophie der neueren Zeit bald nach Cartesius aufgegeben wurde, veranlafst, gegen diese so schroff ablehnend sich zu verhalten. Die Behauptung, dafs es gewisse Offenbarungswahrheiten gebe, welche die Vernunft des Menschen schlechthin übersteigen, von welchen höchstens nur dargethan werden könne, dafs sie der Vernunft nicht widersprechen, ohne dafs es dieser aber auch möglich sei, dieselben in positiver Weise als wahre und denknotwendige Resultate der Wissenschaft zu beweisen; ferner die Behauptung, dafs die Theologie der occidentalischen Kirche des Mittelalters mit der Offenbarungslehre schlechthin in eins zusammenfalle, so dafs jeder Widerspruch gegen jene zugleich ein Angriff auf diese sei, — diese Behauptungen, sage ich, sind es, welche die Scholastik in den Augen der Ultramontanen als die wahrhaft christliche Philosophie erscheinen lassen, während die Aufserachtlassung oder gar die Preisgebung der in Rede stehenden Ansichten der Wissenschaft der neueren Zeit im Prinzip den Stempel der Unchristlichkeit aufdrücken soll. Allein sind die beiden erwähnten scholastischen Ansichten als stich- und probehaltige auch erwiesen? Enthält die christliche Offenbarung selbst auch nur irgendetwas in ihrer Lehre, was darauf hinausliefe, der Vernunft des Menschen die Grenze auszustecken, über die hinaus ihre Flügel sie nicht zu tragen vermögen? Oder ist es wahr und unan-

fechtbar, dafs die Theologie der occidentalischen, römischen Kirche mit dem Lehrgehalte des positiven Christentums schlechthin in eins zusammenfällt, so dafs jede Auflehnung gegen jene zugleich einen Verrat an diesem involviert? Wer, der den Inhalt der christlichen Offenbarung kennt und die in Rede stehende Theologie, namentlich wieder in ihren jüngsten Entwickelungen, vorurteilslos beurteilt, möchte so etwas noch behaupten wollen? Es ist daher weit gefehlt, dafs die Scholastik um der von den Ultramontanen angegebenen Gründe willen als die vorzugsweise oder gar allein wahrhaft christliche Philosophie dasteht, selbst abgesehen davon, was namentlich von Günther und seiner Schule betont wird, dafs in dieselbe aus der Weltanschauung eines Plato und Aristoteles eine Menge heidnischer Bestimmungen sich eingedrängt haben, die zu den betreffenden Ansichten des positiven Christentums in einem innern, unversöhnlichen Widerspruche stehen. Und es ist ebenfalls weit gefehlt, dafs die Philosophie der neueren Zeit schon um dessentwillen als eine in ihrem Prinzip unchristliche Wissenschaft müsse angesehen werden, weil sie von den oben erwähnten Auffassungen der Scholastik sei es gänzlich sei es in diesem oder jenem Punkte abweicht. Freilich hat die neuere Zeit manches philosophische Lehrgebäude aufgeführt, was seinem ganzen oder hauptsächlichsten Inhalte nach als ein durch und durch unchristliches mufs bezeichnet werden. Aber ist deswegen auch das Prinzip, auf dem die ganze Wissenschaft der neueren Zeit wie auf ihrem Atlas ruht, schon ein unchristliches? — das Prinzip nämlich, dafs der Denkgeist des Menschen das unverlierbare Recht besitze, in voller Freiheit auf neue Entdeckungen im Gebiete der Wahrheit auszugehen und nur das als Wahrheit in seine Überzeugung aufzunehmen, was sich vor seinem forschenden Blicke als solche bewährt hat? Ist nicht vielmehr dieses Prinzip wie das einzig wahrhaft wissenschaftliche so auch dem Geiste des positiven Christentums durchaus entsprechend, mag dasselbe durch eine einseitige

oder verkehrte Verwendung übrigens noch so oft zum Widerspruche gegen das letztere geführt haben? Wenn daher Stöckl und seine ultramontanen Gesinnungsgenossen den Bruch mit der Scholastik in der Wissenschaft der neueren Zeit als eine der Forderung des positiven Christentums widerstreitende, ja sogar als eine unsittliche That zu brandmarken wagen, indem sie dieselbe aus dem Hochmute, der Wurzel alles Bösen und alles Irrtums, herleiten, so trifft der eine wie der andere Vorwurf nicht sowohl jene That des endlich einmal zur vollen Mündigkeit heranreifenden Geistes der zivilisiertesten Völker der neueren Zeit, als vielmehr das ganz und gar unqualifizierbare Treiben der Ultramontanen selbst. Denn es ist wirklich ebensowohl ein unchristliches Beginnen als eine völlig leere Anmafsung, wenn die Ultramontanen die von der Scholastik getroffene Verhältnisbestimmung von (religiösem) Glauben und Vernunft, Offenbarung und Wissenschaft, Theologie und Philosophie als die einzig christliche weil als die angeblich durch den Lehrgehalt des positiven Christentums ein- für allemal vorgezeichnete ausposaunen. Und es ist wieder nichts als Hochmut und Anmafsung, wenn sie, selbst angesichts der Entwickelungen, welche die Theologie des mittelalterlich-römischen Kirchenwesens in unserm Jahrhunderte durchgemacht hat, dennoch die Stirn haben, jeden Lehrpunkt, den die erwähnte Theologie aufstellt, als einen zum positiven Christentum wesentlich gehörigen oder auch nur als einen mit diesem übereinstimmenden geltend zu machen, so dafs die Entfernung vom Christentum in ganz demselben Mafse wächst, als jene Theologie aufgegeben und verworfen wird. Und da der im Willen wurzelnde Hochmut ebenfalls auf die Intelligenz des Menschen einen höchst nachteiligen Einflufs zu üben pflegt, indem er die Sehkraft seines Geistes nicht erhöht sondern verdunkelt, so knüpft sich an das in Rede stehende Beginnen des heutigen Ultramontanismus auch eine Verblendung in der Beurteilung der Philosophie der Neuzeit, die in der Geschichte der Wissenschaft kaum ihresgleichen finden dürfte. Es soll unsere nächste Aufgabe

sein, dieselbe nach ihrem allgemeinsten Grundzuge zu charakterisieren [18].

8. Schon gleich in der Vorrede zum ersten Bande seines Werkes bemerkt Stöckl, „je mehr man sich in die neuere Philosophie vertiefe, je genauer und sorgfältiger man dem Entwickelungsgange derselben nachgehe, desto mehr überzeuge man sich auch, dafs der menschliche Geist, abgelöst von der göttlichen Offenbarung und von der christlichen Lehrauktorität und auf sich selbst gestellt, in der Erforschung der höchsten Wahrheiten keine Sicherheit und keinen festen Halt mehr besitze, und daher, an den Klippen des Irrtums scheiternd, die verschiedensten und entgegengesetztesten Weltanschauungen zu tage fördere" [19]. Allein aus diesen Aussprüchen erhellt schon zur Genüge, dafs nach Stöckls und der Ultramontanen Auffassung die Wissenschaft der neueren Zeit blofs um des von ihr eingenommenen Standpunktes einer völlig freien, nur auf die Erfahrung und die Auktorität des Denkgeistes sich stützenden Forschung willen zu lauter verkehrten und verderblichen Ansichten der Welt und des Lebens, so zu sagen, mit Naturnotwendigkeit hingedrängt werde. Diese Beurteilung ist denn auch in der That der rote Faden, welcher durch Stöckls Geschichte der neueren Philosophie von Anfang bis zu Ende sich hindurchschlingt. Immer und überall wird daran erinnert, dafs, wie der Bruch mit der römischen Kirche in der Reformation den Protestantismus zu einer religiösen Gemeinschaft gestaltet habe, der im Fortgange ihrer Entwickelung alle christliche Wahrheit verloren gehen mufste, eben dieselbe Folge auch auf wissenschaftlichem Gebiete durch die im Beginne der neueren Zeit stattgefundene Preisgebung der Scholastik unvermeidlich sich einstellte. Aber gerade diese Überzeugung, welche Stöckl und seinen Gesinnungsgenossen von vornherein feststeht, macht die ultramontane Beurteilung der Wissenschaft der neueren Zeit zu einer durch und durch verschrobenen und ungerechten.

Wie schon bemerkt, sind die Seele der neueren Philo-

sophie und gleichsam die Axe, um welche die Geschichte derselben sich herumbewegt, einzig und allein die von vielen unternommenen Versuche zur Herstellung einer vollkommen begründeten und ausgebauten Theorie des menschlichen Erkennens. Wäre das hohe Ziel endlich einmal erreicht, hätte also der wissenschaftliche Geist in der That einmal einen durchaus richtigen, erschöpfenden und deutlichen Einblick in die Bedingungen und Elemente, an welche das Zustandekommen unserer Denkformen und unseres Erkennens gebunden ist, so könnte diese wahre und einzig wahrhafte Grundlage aller philosophischen Forschung bei einer richtigen und konsequenten Verwertung derselben unmöglich zu unwahren Resultaten und, sei es im ganzen sei es zum Teil, unrichtigen Welt- und Lebensansichten führen. Von einer solchen Erkenntnistheorie läfst sich mit Sicherheit erwarten, dafs die über ihr errichtete Welt- und Lebensanschauung auch der des positiven Christentums, die Wahrheit der letzteren hier einmal vorausgesetzt, Zeugnis geben und dieselbe zu dem relativ höchsten Verständnisse bringen wird. Freilich wird die von uns gemeinte Weltanschauung nicht so ausfallen, dafs dadurch alle dogmatischen Bestimmungen des ultramontanisierten römischen Kirchenwesens ihre wissenschaftliche Rechtfertigung finden. Vielmehr wird sie dazu führen, auch in jenem die Spreu von dem Weizen zu sondern; den wirklich christlichen Momenten in jenem wird sie, auch im Gebiete der Wissenschaft, wieder zur Anerkennung verhelfen, während über alles das, was in jenem nicht zum Wesen des Christentums, wohl aber zu dem des Ultramontanismus gehört, wird Gericht gehalten werden, um es endlich einmal für alle die, welche sehen können und sehen wollen, als das, was es ist, nämlich als Verzerrung und Verunstaltung der Wahrheit erscheinen zu lassen, damit aber auch für alle Zukunft seinem schon allzu lange dauernden verderblichen, unheilschwangeren Einflusse auf das geistige Leben der Völker ein Ende zu machen. Ferner wird die über der von uns gemeinten Erkenntnistheorie errichtete Weltanschauung aber auch dem

Protestantismus nicht, wie die Ultramontanen wähnen, die Bedeutung einer Schmarotzerpflanze am Lebensbaume der neueren Zeit zuweisen, in der keine gesunden Kräfte und Säfte ihre Wirksamkeit entfalten. Im Gegenteil wird sie auch ihn als den Vertreter einer grofsen, von dem Ultramontanismus zwar verleugneten, aber echt christlichen Wahrheit und eines unveräufserlichen Rechtes darthun, — eines Rechtes, welches der Protestantismus geltend machte und den christlichen Völkern zurückeroberte, als er, gegenüber der Zwangsgewalt, mit der die mittelalterliche Kirche die freie Forschung überall gehemmt hatte, die Selbständigkeit und Autonomie des Denkgeistes betonte, und, um diese durchzusetzen, sogar vor einem Bruche mit jener nicht zurückschreckte.

Das sind, in flüchtiger Skizze, die wohlbegründeten und vielverheifsenden Erwartungen, welche sich an die Vollendung derjenigen Versuche knüpfen, die in der neueren Zeit zur Herstellung einer exakten und abgeschlossenen Erkenntnistheorie ins Werk gestellt worden sind. Hieraus leuchtet ohne weiteres ein, dafs die vielen im Laufe der neueren Zeit ans Licht geborenen, die Erfahrung und das Leben nicht erklärenden, sondern auf den Kopf stellenden Weltansichten unmöglich, wie die Ultramontanen allerorts behaupten, die natürliche Folge der eben erwähnten erkenntnistheoretischen Versuche als solcher sein können, vielmehr stellen dieselben dem beobachtenden Auge als wilde Schöfslinge sich dar, welche nur den Unvollkommenheiten, Mängeln und Fehlern jener Versuche ihr Dasein zu danken haben. Und gerade diese Sachlage wirft ein überraschend helles Licht auf die Hauptaufgabe, die jeder Geschichtschreiber der neueren Philosophie sich stellen mufs, der das Studium der Geschichte, wie es doch sein soll, als Wegweiser und Führer zur Wahrheit sich erkoren hat. Ein solcher hat vor allem anderen den erkenntnistheoretischen Versuchen der neueren Zeit seinen Fleifs und seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Er wird nicht ruhen und rasten dürfen, bis er dieselben aus ihren Quellen vollkommen klar und deut-

III.

9. „René Descartes“, schreibt Hegel, „ist in der That der wahrhafte Anfänger der neueren Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht. . . . Er ist so ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen und den Boden der Philosophie erst von neuem konstituiert hat, auf den sie nun erst nach dem Verlauf von tausend Jahren zurückgekehrt ist. Die große Wirkung, die Cartesius auf sein Zeitalter und die Bildung der Philosophie überhaupt gehabt hat, liegt vornehmlich darin, auf eine freie und einfache, zugleich populare Weise mit Hintansetzung aller Voraussetzung von dem popularen Gedanken selbst und ganz einfachen Sätzen angefangen . . . zu haben“ [20]. So ist es. Mit Hintansetzung aller Voraussetzung die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen und dadurch den Boden der Philosophie von neuem konstituiert zu haben — das ist das unsterbliche Verdienst des Cartesius. Denn durch diese eine That hat er die Wissenschaft aus dem Jünglingsalter, in dem sie während des Mittelalters sich befunden, in ihr volles Mannesalter versetzt, sie von jeder ihr als solcher fremden Auktorität im Prinzip befreit, Autonomie und Selbständigkeit ihr verliehen und dadurch zur allmählichen Ausbildung einer Untersuchungsmethode veranlaßt, deren strenge Beobachtung allein sie zur höchsten Ausbildung bringen und ihrer endlichen relativen Vollendung entgegenführen kann. Wie urteilt aber über diese Großthat des wissenschaftlich so be-

deutenden Mannes der Ultramontanismus? Wie insbesondere Stöckl? Er schreibt:

„Im Gegensatze zu der (durch Baco eingeleiteten) empiristischen Strömung in England . . . setzte sich (mit Cartesius) in Frankreich eine andere philosophische Richtung fest, welche zwar gleichfalls die Brücke zwischen sich und der Vergangenheit abbrach und jede Anknüpfung an die frühere Entwickelung der Philosophie im Laufe der christlichen Jahrhunderte von sich wies, aber nicht die Erfahrung zum Ausgangspunkte in der Konstruktion des philosophischen Systems nahm, sondern vielmehr von dieser sich möglichst loslöste, ihr inbezug auf die philosophische Erkenntnis nur eine sehr geringe Bedeutung zuschrieb und dafür aus der Vernunft allein die philosophische Erkenntnis schöpfen wollte. Dem Empirismus stellte sich der Rationalismus gegenüber“ [21].

Schon diese allgemeine Charakterisierung von Descartes' wissenschaftlichem Unternehmen ist eine durchaus schiefe und verkehrte. Descartes soll also nicht die Erfahrung zum Ausgangspunkte seiner Untersuchung genommen, vielmehr von dieser sich möglichst losgelöst, ihr inbezug auf die philosophische Erkenntnis nur eine sehr geringe Bedeutung zugeschrieben haben. Allein giebt es denn für den seiner selbst bewufsten Menschen nicht eine zweifache Erfahrung, eine äufsere und innere? Und machte Descartes nicht augenscheinlich die letztere ebenso zum Stütz- und Ausgangspunkte der Wissenschaft, wie sein Zeitgenosse Baco derselben kurz vorher die Richtung auf die Erforschung der äufseren Erfahrung gegeben hatte? Oder war es keine Erfahrungsthatsache, die der grofse Denker aussprach, als er, den Wurzeln der Gewifsheit in unserm Erkennen nachgrabend, seine eigene Existenz als eines seiner selbst bewufsten Subjekts für die erste und gewisseste aller Erkenntnisse erklärte in dem Satze: repugnat, ut putemus id, quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio: „ego cogito ergo sum“ est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti oc-

currit? Und wenn nun Descartes infolge dieses Silberblickes in die Beschaffenheit unseres Denkens rücksichtlich der ihm eignenden Gewifsheit ganz wesentlich dazu beitrug, dafs der Wissenschaft nach und nach vor allem die Erforschung des menschlichen Erkenntnisprozesses und des in diesem seiner selbst bewufst werdenden Subjektes zur Aufgabe gemacht wurde, hat er dann die Philosophie, wie Stöckl wähnt, von der Erfahrung „möglichst losgelöst“? Hat er sie nicht vielmehr erst recht auf diejenige Erfahrungsthatsache gegründet, welche die Bedingung aller übrigen ist und als diese vor jedem vorurteilslos Urteilenden ohne allen Zweifel sich ausweist? Freilich hat Cartesius diejenigen Erkenntnisobjekte, welche durch seine reformatorische That von nun an mehr und mehr in den Vordergrund der wissenschaftlichen Untersuchung traten, nämlich die Prozesse, auf welchen alles Denken und Erkennen des Menschen ruht und durch welche dieser aus einem ursprünglich bewufstlosen zu einem seiner selbst bewufsten Subjekte heranreift, noch keineswegs erschöpfend und vollkommen richtig zu ermitteln vermocht. Aber kommt dieses Defizit in seinen Leistungen auch auf Rechnung des von ihm eingenommenen Standpunktes oder der von ihm beobachteten Methode zu stehen? Stöckl behauptet dies mit grofser Bestimmtheit, aber nichts ist verkehrter als eine solche Behauptung, wie sich leicht darthun läfst.

10. Descartes' Bemühen war, gegenüber der Zerfahrenheit in der Scholastik seiner Zeit, in erster Linie darauf gerichtet, die Philosophie zu einer gewissen, zweifellosen d. i. überhaupt erst zu einer wahrhaften Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes zu erheben. Giebt es für den selbstbewufsten Menschen ein gewisses Erkennen und, wenn dieses, wo liegt es und welche Gegenstände bilden seinen Inhalt? — das sind die Fragen, welche dem hervorragenden Denker nach seinem eigenen Bekenntnisse Tag und Nacht keine Ruhe liefsen und auf die er die Antwort suchte. Um sie zu finden, mufste er selbstverständlich vorerst alles in Zweifel ziehen, dem eine unbezweifelbare Gewifsheit von

vornherein nicht zukommt oder welches in seiner Realität und Wahrheit dem auf dasselbe reflektierenden Menschen zu bezweifeln nicht schlechthin unmöglich ist. So wurde ein möglichst allgemeiner Zweifel für Cartesius die Wünschelrute zur gewissen Erkenntnis. Denn wie er selbst und wie auch Stöckl bemerkt, „zweifelte er nicht um des Zweifels selbst willen d. i. um beim Zweifel stehen zu bleiben wie die Skeptiker, sondern um nachgehends den Zweifel zu besiegen und ihn ein- für allemal auszutilgen“ [22]. Allein eben dieser Zweifel als Mittel der Gewifsheit ist Stöckl ein Dorn im Auge. „Der allgemeine Zweifel“, schreibt er, „kann nimmermehr als die Grundlage und als der Ausgangspunkt der philosophischen Forschung hingestellt werden. Schon an und für sich genommen erscheint dieser Gedanke absurd. Wir können es mit den Forderungen des gesunden Menschenverstandes nimmermehr vereinbaren, dafs es eine Wissenschaft geben könne, welche zu ihrer Ermöglichung die Aufhebung all unserer natürlichen Gewifsheit voraussetzt. Es ist eine Unnatur, dasjenige geflissentlich in Zweifel zu ziehen, worüber uns unser natürliches Bewufstsein in einer Weise vergewissert, dafs es eine gröfsere Gewifsheit gar nicht geben kann, wie z. B. die Existenz der Aufsenwelt, die Existenz unseres eigenen Körpers, die Prinzipien der Vernunft (‚principia per se nota‘), die mathematischen Wahrheiten u. s. w. Das heifst eine Zerstörung in unserer Natur anrichten, die für das natürliche Bewufstsein unerträglich ist, es heifst die geistige Konstitution des Menschen vernichten, es heifst ihm zumuten, vorher quasi einen geistigen Selbstmord zu begehen, um zu philosophieren anfangen zu können. Und diese absolute Widernatur sollte der natürliche Ausgangspunkt der Philosophie sein? Davon wird sich wohl niemand überzeugen können, der nicht sehon vorher von vorgefafsten Meinungen präoccupiert ist“ [23].

11. Augenscheinlich ist durch dieses Verdammungsurteil des cartesischen Zweifels als der unerläfslichen Vorbedingung philosophischer Forschung die ganze Wissenschaft der neu-

eren Zeit nach Prinzip und Methode mit verurteilt. Allein wie ist es möglich, so sagten wir uns bei dem Anblicke der vorher mitgeteilten von Stöckl vorgebrachten Inkriminationen, so viele Thorheiten in so wenigen Worten niederzuschreiben! Descartes' Zweifel absurd, eine Un- oder Widernatur, ein geistiger Selbstmord? Wie? Ist es denn nicht mehr erlaubt, nach voller, unbezweifelbarer Gewifsheit in unserm Denken und Erkennen zu streben? Verdient dieses edelste Bemühen des gebildeten Menschen in der Art, wie von Stöckl geschieht, gebrandmarkt zu werden? Oder ist es etwa wahr, dafs die Beschaffenheit „unseres natürlichen Bewufstseins" den Cartesischen Zweifel zum Zwecke einer zweifellosen Wissenschaft nicht notwendig oder gar überflüssig macht? Sind die Gegenstände, über die Descartes seinen Zweifel ausdehnt, wie die Existenz der Aufsenwelt, die Existenz unseres eigenen Körpers, die Prinzipien der Vernunft, die mathematischen Wahrheiten u. s. w. in der That von vornherein so gewifs, dafs es, mit Stöckl zu reden, eine gröfsere Gewifsheit gar nicht geben kann? Wer will so etwas behaupten, ohne sich als einen solchen zu erweisen, dem in dem Rate derjenigen, welchen die Wissenschaft, wir sagen, die Wissenschaft am Herzen liegt, Sitz und Stimme nicht eingeräumt werden darf? Denn all unser Erkennen, auf welchen Gegenstand immer es sich beziehen mag, ist ein vermitteltes und volle Gewifsheit, wie der Ernst der Wissenschaft sie verlangt, ist überall nur dadurch zu erreichen, dafs die Reihe von Vermittelungen, durch welche ein Erkenntnisgegenstand uns zum Bewufstsein kommt, aufgesucht und in gröfster Genauigkeit festgestellt wird. Nun stehen aber, wie auf den ersten Blick einleuchtet, sämtliche Erkenntnisgegenstände zu unserm Bewufstsein im allgemeinen in einer zweifachen, wesentlich verschiedenen Beziehung. Die einen liegen als solche aufserhalb des letzteren, der andere liegt in ihm und dieser ist ausschliefslich das seiner selbst und alles andern bewufste Subjekt. Und eben daher kommt es, dafs an der Existenz des letzteren aber auch nur an ihr primitiv

schlechthin nicht gezweifelt werden kann. Denn das Bewufstsein selbst ist ja nur die Thätigkeit oder Wirkung oder Erscheinung des Ich als des seiner selbst bewufsten Subjektes. Sowenig demnach das Bewufstsein als ein vorhandenes, solange es eben vorhanden ist, bezweifelt werden kann, ebensowenig kann das Ich oder das Subjekt, welches in jenem sich offenbart, auch an seiner eigenen Existenz irgendeinen Zweifel erheben. Dagegen leuchtet sofort ein, dafs alles dasjenige, was nicht das selbstbewufste Subjekt selber oder eine Thatsache seines Bewufstseins ist z. B. die Aufsenwelt, der eigene Leib u. s. w. als existierende Realitäten primitiv wohl bezweifelt werden können und zwar auf so lange, bis die Vermittelungen durchschaut werden, durch welche sie an das Selbstbewufstsein gebunden sind. Es ist daher auch nichts als Torheit, wenn Stöckl u. a. behauptet, dafs „eine Aufsenwelt existiert, darüber bin ich von Natur aus ebenso gewifs, wie dafs ich selbst existiere. Wer es über sich vermag, das eine zu bezweifeln, der vermag dies auch bezüglich des andern“ [24]. Ja, wir gehen noch weiter. So gewifs es auch ist, dafs der skeptische Zweifel an der Realität der Aufsenwelt oder gar die Leugnung derselben vom Leben Schritt für Schritt Lügen gestraft wird, so ist jener Zweifel im Sinne eines ursprünglichen Dahingestelltseinlassens, wie derselbe von Cartesius gefafst wird, für den Aufbau einer zweifellos gewissen Wissenschaft doch eine absolute Notwendigkeit. Denn nichts anderes als eben dieser Zweifel kann dazu auffordern und ermuntern, bei der Entwirrung des sehr verwickelten Gewebes unseres Erkennens nicht eher zu ruhen, als bis alle Fäden desselben auseinandergelegt sind, ihre Verkettung klar nachgewiesen und der Punkt in dem erkennenden Subjekte gefunden ist, welcher, selbst unmittelbar gewifs, auf alles, was mit ihm in unlösbarer Verbindung steht, dieselbe Gewifsheit in der Form der Mittelbarkeit hinüberströmen läfst.

Und wie in Beziehung auf die Gegenstände der Aufsenwelt so ist Descartes den Ultramontanen gegenüber auch

im vollen Rechte, wenn er „die Prinzipien der Vernunft“, „die mathematischen Wahrheiten“ u. s. w. nicht für so evident und ausgemacht hält, dafs der Philosoph seinen Gedankenbau auf dieselben zu gründen vermöchte. Zwar hat Descartes so wenig als Stöckl jemals im Ernste daran gezweifelt, dafs jene Prinzipien und Wahrheiten z. B. das Prinzip des Widerspruchs in jeder normal gebildeten Vernunft eben als Wahrheiten sich geltend machen und derselben schlechterdings unentbehrlich sind. Als Thatsachen des Bewufstseins kommt ihnen auch nach Descartes subjektive Wahrheit zu, sowie ohnehin jeder Denker in und nach ihnen denken mufs, wenn er überhaupt denken will. Aber entspricht ihrer subjektiven Wahrheit und ihrer Unentbehrlichkeit im Gebrauche auch eine objektive Wahrheit in der Wirklichkeit der Dinge? Wenn ich beispielshalber zu jeder Wirkung eine zureichende Ursache denken mufs, kann es dann auch, dem entsprechend, in der Wirklichkeit der Dinge thatsächlich keine Wirkung ohne eine solche Ursache geben? Diese Frage ist, sollte man sagen, keineswegs überflüssig und einer ernsten wissenschaftlichen Untersuchung wohl wert. Und wenn dieselbe nun dem grofsen Geiste eines Descartes bereits vorschwebte und ihn, um ihre Beantwortung zu finden, veranlafste, dem Prozesse in dem seiner selbst bewufsten Subjekte nachzuforschen, in welchem sowohl die Vernunftprinzipien als die mathematischen Wahrheiten lebendig geboren werden, ist er dann um dieses Unternehmens willen, wie der Ultramontanismus zu allen Zeiten es gemacht hat, zu tadeln und als ein Zerstörer echter Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit an den Pranger zu stellen? Verdient er nicht vielmehr gerade für dieses Beginnen das höchste Lob und den ungeteiltesten Beifall, auch selbst in dem Falle, dafs er das, was als Aufgabe der Wissenschaft in seinem Geiste aufblitzte, noch nicht zur allseitigen Vollendung hat führen können? Dafs ihm dieses aber in der That nicht gelungen, ja dafs die Wissenschaft selbst bis zur Stunde mit der Bearbeitung der vorher erwähnten Aufgabe, nämlich mit der vollständigen

Ergründung der Genesis unseres Denkens und Erkennens noch vollauf beschäftigt ist, kann freilich keiner in Abrede stellen, dem die Philosophie Descartes' und seiner Nachfolger auch nur oberflächlich bekannt geworden. Und eben dieses Ackerfeld und nur dieses ist der fruchtbare Boden, durch dessen geschickte und gründliche Bearbeitung die Wissenschaft der Erreichung des hohen ihr vorgezeichneten Zieles, der vollkommen deutlichen und sicheren Erkenntnis alles thatsächlich Gegebenen oder Existierenden, in unseren Tagen mit Riesenschritten entgegengeführt werden kann. Denn die wissenschaftliche Einsicht in die Genesis und den Verlauf der im Menschen sich vollziehenden Denk- und Erkenntnisprozesse mufs auch die Mittel an die Hand geben, über die Beschaffenheit und den Wert unserer Denk- und Erkenntnisformen für die Besitzergreifung des objektiv Gegebenen seitens unseres Bewufstseins ein bestimmtes und gewisses Urteil zu fällen. Sie mufs, mit anderen Worten, zu der endgültigen Entscheidung darüber führen, welche Momente und Elemente unseres Denkens und Erkennens blofs subjektiver, welche dagegen objektiver Natur sind, sowie ferner, ob und in wieweit wir zur Erkenntnis des thatsächlich Gegebenen oder Existierenden nach seiner wahren und objektiven Beschaffenheit das ausreichende Vermögen besitzen. Wollten daher die Ultramontanen an den Wettkämpfen zur wahrhaft wissenschaftlichen Ergründung der Welt und Gottes im Geiste der neueren Zeit sich beteiligen, so wäre hier der Schacht, in dem sie ihr Grubenlicht anzuzünden hätten und aus dem sie die reichen für Erkenntnis und Leben in ihm verborgenen Goldkörner heraufzuholen sich bemühen müfsten. Aber selbst der leiseste Gedanke hieran liegt ihnen fern. Ja, ihr blindes Vorurteil für die Scholastik hat ihr Auge so sehr umflort, dafs sie selbst das, was in den erwähnten Beziehungen bereits geleistet ist, zu sehen schlechterdings aufserstande sind. Einen auffallenden Beweis hierfür liefert auch Stöckl gerade in der Behandlung des menschlichen Selbstbewufstseins, dieser offenbaren Quelle aller Gewifsheit für den Menschen, nach der

Fassung, die Descartes in dem berühmt gewordenen Satze: „ego cogito ergo sum“ ihm gegeben hat.

12. Es ist eine ganz und gar unleugbare Thatsache, dafs kein Mensch als ein seiner selbst bewufster ins Leben tritt. Ursprünglich seiner selbst noch nicht bewufst stellt sich das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens erst nach Verlauf einiger Zeit als Resultat eines in ihm sich vollziehenden Prozesses in dem Menschen ein. Diesem Selbstbewufstwerdungsprozesse des Menschen hat Descartes leider nicht auf den Grund gesehen. Er erklärt das Selbstbewufstsein gelegentlich wohl als einen an- oder eingeborenen Gedanken (idea innata, ingenita) oder auch als einen einfachen Blick des Geistes (simplex mentis intuitus) — lauter Bestimmungen, deren Verkehrtheit nach der klaren, einleuchtenden Art, mit welcher in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts Anton Günther alle wesentlichen Momente des menschlichen Selbstbewufstwerdungsprozesses erhoben hat, keinem Zweifel mehr unterliegen kann. Aber eine, wenngleich nur negative Angabe macht Descartes dennoch in Beziehung auf jenen Prozefs, die ohne alle Widerrede richtig und zutreffend ist; er behauptet nämlich, derselbe sei kein logischer aus dem Obersatze: „Alles, was denkt, ist“ sich vermittelnder Schlufs. Auch Stöckl führt dies an, indem er, die Ansicht des Cartesius referierend, so schreibt. „Man könnte allerdings sagen, dieses Cogito ergo sum sei gar kein Satz sondern vielmehr ein Schlufs. Aber das ist nicht richtig; ich erkenne die Wahrheit dieses Diktums unmittelbar durch einen einfachen Blick meines Geistes (simplici mentis intuitu). Wäre das nicht, dann müfste ich den Obersatz: Omne, quod cogitat, existit zuerst erkennen; das findet aber keineswegs statt; ich induziere vielmehr diesen allgemeinen Satz erst aus dem Bewufstsein, das ich in mir trage, dafs ich nämlich unmöglich denken könnte, wenn ich nicht existieren würde“ [25]. Die hier von Descartes ausgesprochene Beobachtung, dafs die Gewifsheit von der (realen) Existenz alles dessen, was denkt, aus der Gewifsheit von der aus der Thatsache meines

Denkens erschlossenen eigenen Existenz, nicht aber umgekehrt diese aus jener herrühre, ist, wie schon gesagt, durchaus richtig, für jeden besonnen Urteilenden einleuchtend und unbezweifelbar. Ja, es läfst sich sogar mit Günther behaupten, dafs Cartesius mit diesem seinem Proteste: „das ergo sum als eine Schlufsfolge im logischen Sinne aus dem cogito zu behandeln, dem (tiefsinnigen und folgenreichen) Gedanken sehr nahe gestanden, dafs es aufser der Schlufsform des logischen Denkens noch eine andere geben müsse, wenn das Ergo in dem Grundaxiome seiner Philosophie nicht ganz sinnlos zur Anwendung gekommen sein sollte" [26]. Allein gerade mit dieser fruchtbaren nicht sowohl Entdeckung als Ahnung des scharfsinnigen Mannes, deren allseitige Verwertung heutzutage nicht allzu schwer sein sollte, weifs Stöckl absolut nichts anzufangen. Ja, wie ein Schuljunge wird Descartes um ihretwillen von diesem behandelt, indem er ihm den schreiendsten Widerspruch vorrückt, in welchen er sich durch jene verwickelt haben soll. „Schon", schreibt Stöckl, „der einzig gewisse Satz, den Cartesius stehen läfst, der Satz: Cogito ergo sum, verfällt dem Widerspruch. Was nämlich Cartesius auch immer sagen möge, dieses Cogito ergo sum ist nicht ein Satz, sondern ein Schlufs. Es ist ein Enthymema, in welchem der Obersatz: Omne, quod cogitat, existit verschwiegen ist. Diesen Schlufs kann aber Cartesius gar nicht machen, ohne die Gewifsheit über das Prinzip des Widerspruchs, das jedem kategorischen Schlusse zugrunde liegt, vorauszusetzen. Und doch hat er es vorher wie alle Vernunftprinzipien dem Zweifel überantwortet, und weifs daher in dem Augenblicke, wo er den Schlufs: Cogito ergo sum macht, von demselben noch gar nichts, ist darüber noch vollständig im Zweifel. Wenn das kein Widerspruch ist, so giebt es keinen mehr" [27]. Ja wohl! Wenn diese Beschuldigung Stöckls nicht Thorheit ist, so giebt es keine mehr. Denn wäre sie begründet und wahr, was würde daraus folgen? Ganz augenscheinlich nichts Geringeres als dieses, dafs der Mensch um andere Subjekte, die denken, bereits wissen müfste, bevor er seiner

selbst als eines denkenden Subjektes sich noch bewufst geworden wäre. Oder mit anderen Worten: Nicht an sich selbst müfste der Mensch zuerst die Beobachtung machen, dafs er sein Denken als unbezweifelbare Thatsache nicht festhalten könne, ohne ihm ein reales Subjekt, dessen Thätigkeit, Erscheinung oder Offenbarung das Denken ist, zugrunde zu legen, sondern die Gewifsheit hiervon müfste ihm ursprünglich aus der Betrachtung des Verhältnisses zur Kenntnis kommen, in welchem das Denken anderer Wesen zu diesen als den in jenem sich offenbarenden Denksubjekten sich befindet. Wer, der gesunden Sinnes ist, kann aber einen solchen Gedanken als Überzeugung in seinem Kopfe beherbergen? Schliefst demnach trotz der Stöcklschen Gegenrede der seiner selbst bewufste Mensch aus der von ihm in ihm selbst beobachteten oder erfahrenen Thatsache des Denkens auf sich als das reale oder substantiale Subjekt desselben und mufs er so schliefsen, und kommt derselbe ferner nur von hier d. i. von sich aus zu der weiteren Erkenntnis, dafs alles andere wo immer auftretende Denken in gleicher Weise ein reales ihm zugrunde liegendes Subjekt voraussetzt — nun, so ist alles dieses auch der sprechendste Beweis dafür, dafs es aufser dem (formal) logischen noch ein ontologisches Schliefsen geben mufs und dafs Cartesius im vollen Rechte war, als er das Selbstbewufstsein in der Form des Ego cogito ergo sum als einen logischen Schlufs in Abrede stellte. Leider war es, wie schon bemerkt, dem genialen Manne nicht vergönnt, das im Selbstbewufstsein sich kundgebende ontologische Schlufsverfahren nach seiner wahren Beschaffenheit zu entdecken. Aber deshalb gegen denselben einen Vorwurf zu erheben ist der Ultramontanismus um so weniger berechtigt, als jener vor drei Jahrhunderten die in Rede stehende Schlufsweise wenigstens schon geahnt hat, während dieser bis zur Stunde sich unvermögend erweist, das, worin Descartes der Wissenschaft noch Schuldner geblieben, zu verbessern und die grofse Bedeutung der von diesem begonnenen Reform der Philosophie nach Verdienst zu schätzen.

13. Mit den vorstehenden Ausführungen wollen wir uns von Stöckls Geschichte der neueren Philosophie verabschieden. Das Buch ist — das ist unverkennbar — die Frucht grofsen Fleifses und eines anhaltenden Studiums. Aber all dieser Fleifs tritt hier in den Dienst der schlimmsten Reaktion, die sich denken läfst, denn derselbe hat keinen andern Zweck als Rehabilitierung des Mittelalters auf fast allen Gebieten des geistigen Lebens. In dieser Beziehung ist Stöckls Arbeit ein durchaus treuer Spiegel des Ultramontanismus überhaupt. Stöckl und mit ihm jeder echte Ultramontane verkennt den Geist der neueren Zeit vollständig. Und da ihm das Zerrbild, welches er von demselben sich entworfen, als volle Wahrheit gilt, so wird er in seinen Urteilen über ihn auf Schritt und Tritt gegen ihn ungerecht. Daher ist ihm auf christlich-religiösem Gebiete der Protestantismus die Quelle alles Übels. Er ist ihm nur Abfall von der Wahrheit des positiven Christentums, weshalb er sich dem mittelalterlich-römischen Kirchenwesen gegenüber in allen Punkten im Unrechte befindet. Daher dünkt einem Stöckl der moderne Rechtsstaat wie eine Geburt aus dem Reiche der Finsternis. Der Gedanke, dafs derselbe in seinem innersten Wesen von einem wahrhaft christlichen Prinzipe getragen sei, nämlich von der Achtung der persönlichen Freiheit oder der Menschenwürde, die doch auch so gut wie jedes andere ein Recht von Gottes Gnaden ist, ist in dem Geiste eines Stöckl niemals aufgeleuchtet. Daher endlich ist einem Stöckl die Philosophie der neueren Zeit nach Prinzip, Richtung und den durch sie erzielten Resultaten ein Gegenstand des bittern Spottes und der Verachtung. Er läfst kein gutes Haar an ihr. Selbst die gröfsten und folgenreichsten Leistungen, welche jedem hell sehenden Kopfe als solche einleuchten müssen, werden von demselben als unbrauchbar und nichts sagend verworfen. Wir haben dieses nur an einem Beispiele in einiger Ausführlichkeit nachgewiesen. Wir könnten demselben noch viele ebenso einleuchtende aus Stöckls Darstellung und Beurteilung der Philosophie Kants, Günthers

und anderer mit Leichtigkeit hinzufügen [28]. Allein das Vorgebrachte wird genügen, um den Lesern unserer Abhandlung das Ziel, auf dessen Verwirklichung Stöckl und der Ultramontanismus im allgemeinen mit aller Kraft und mit all den reichen ihm zu Gebote stehenden Mitteln in Staat und Kirche, in Kunst und Wissenschaft hinarbeitet, deutlich zu vergegenwärtigen. Mit jedem Schritte, den derselbe vorwärts thut, mufs die Verwirrung in dem religiösen, politischen und wissenschaftlichen Leben des deutschen Volkes sich steigern. Und die Kraft des ultramontanen Wesens ist aus mannigfachen Ursachen noch keineswegs im Abnehmen, viel eher im Zunehmen begriffen. Hiervon überzeugt von neuem ein Blick in die von uns besprochene Arbeit Stöckls. Bei diesem trüben Ausblick in die Gegenwart und, so fürchten wir, auch in die nähere oder gar entferntere Zukunft kann nur eines beruhigen. Es ist die Gewifsheit, dafs der Ultramontanismus, wenn auch, durch die Kurzsichtigkeit und Zerfahrenheit vieler seiner Gegner, vielleicht zeitweise, so doch endgültig in dem deutschen Volke nicht zum Siege kommt. Denn man braucht sich keinen Seherblick und keine Prophetengabe beizulegen, um dem Worte zuzustimmen, welches der Heidelberger Staatsrechtslehrer J. C. Bluntschli, wenige Jahre vor seinem Tode niedergeschrieben. „Über den endlichen Ausgang aller dieser Kämpfe (mit dem Ultramontanismus) kann kein Zweifel sein. Weil der Ultramontanismus seinem Wesen nach der Vergangenheit angehört, ist er der Verwesung verfallen. Weil er die Entwickelung der neuen Zeit nicht versteht, kann er sie nicht überwinden, und weil er ihrem notwendigen Fortgang sich in den Weg stellt, wird das Rad der Weltgeschichte zermalmend über ihn hingehen. Dieses Ergebnis kann eine Zeitlang durch künstliche Mittel und mit Gewalt verzögert, aber es kann nicht auf die Dauer verhindert werden“ [29]. —

Anmerkungen.

[1.] (S. 1.) Th. Weber: „Staat und Kirche nach der Zeichnung und Absicht des Ultramontanismus." gr. 8°. S. VII, 191. Breslau 1873. S. 121.

[2.] (S. 2.) Matteo Liberatore: „La Chiesa e lo Stato." gr. 8°. S. VII, 418. Napoli 1871. S. 163: „La Chiesa nel medio evo cominciò e promosse la restaurazione sociale subordinando a sè lo Stato, le associazioni parziali all' associazione universale, il fine prossimo al fine ultimo, la terra al Cielo, gl'interessi materiali e transitorii agl'interessi spirituali ed eterni. Lutero suscitando una universal ribellione contro la Chiesa frastornò quell' opera meravigliosa, ruppe quell' accordo sublime, e ricondusse sulla scena l'elemento pagano del predominio della materia sullo spirito, della vita presente sull' avvenire, dell' idea umana sull' idea divina. Il principio protestantico invase da prima i troni; presentemente dai troni è passato nelle moltitudini, dalle corti è disceso nelle piazze. L'idea per altro è sempre la stessa; lo Stato che si ribella alla Chiesa, il corpo che ricalcitra contro lo spirito, l'uomo corrotto che ricusa la redenzione, l'orgoglio umano che disdegna di sottostare a Dio. Diese Ausführung Liberatores haben wir deutsch und italienisch schon mitgeteilt in der unter [1] angeführten Schrift S. 122 und 183, Nr. 102. Wir widerholen sie hier, weil unsere frühere Arbeit manchem unserer jetzigen Leser nicht zur Hand sein dürfte.

[3.] (S. 4.) Stöckl: „Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart." gr. 8°. 2 Bände. I. S. VIII, 502. II. S. VII, 643. Mainz. 1883. Vergl. I, 397. Die Worte, auf welche es uns ankommt, haben wir durch gesperrten Druck hervorgehoben.

[4.] (S. 4.) A. a. O. I, 480 und an zahllosen anderen Stellen.

[5.] (S. 5.) A. a. O. I, 262.

[6.] (S. 5.) A. a. O. I, 480.

[7.] (S. 6.) A. a. O. I, 69.

[8.] (S. 7.) A. a. O. I, 194.

[9.] (S. 10.) Der gesperrte Druck obiger Worte rührt von uns her.

[10.] (S. 11.) Stöckl II, 439. Vergleiche hiermit die teilweise gleichlautenden Urteile hervorragender Naturforscher, wie M. J. Schleidens,

H. v. Helmholtz u. a. in des Verfassers Schrift: „Emil Du Bois-Reymond. Eine Kritik seiner Weltansicht.“ Gotha, Friedr. Andr. Perthes. 1885. gr. 8°. S. X, 266. Pr. 5 Mark. S. 35 fg.

[11.] (S. 11.) Von mir unterstrichen.

[12.] (S. 12.) Zu den vorhergehenden Ausführungen vergleiche Stöckl I, 1. fg.

[13.] (S. 13.) A. a. O. II, 7 u. 8.

[14.] (S. 14.) Dr. F. J. Clemens: „Die spekulative Theologie A. Günthers und die katholische Kirchenlehre.“ kl 8°. S. VIII, 185. Köln 1853. S. VIII. Gegen diese Verhunzung sowohl der Güntherschen Philosophie als der katholischen Kirchenlehre in vielen und gewichtigen Beziehungen erschienen bekanntlich in den Jahren 1853 und 1854 zu Wien bei Wilhelm Braumüller „Günther und Clemens. Offene Briefe von Dr. Peter Knoodt.“ 3 Bände — eine Schrift, welche über Günthers Leistungen vortrefflich orientiert und die Tragweite derselben für eine wissenschaftliche Begründung der Weltanschauung des positiven Christentums deutlich erkennen läfst. Knoodts Arbeit kann auch heute noch jedem Liebhaber einer wahrhaft freien, selbständigen, unabhängigen und zugleich echt christlichen, darum aber auch durch und durch antiultramontanen Wissenschaft zu fleifsigem Studium angelegentlichst empfohlen werden. Gleichzeitig erlauben wir uns bei dieser Gelegenheit auf unseren eigenen kurzen Abrifs des Lebens und der Philosophie Anton Günthers in: „Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste“. Herausgegeben von Ersch und Gruber. 97. Teil. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1878. S. 313—333 hinzuweisen.

[15.] (S. 16.) Stöckl II, 3 und 4.

[16.] (S. 17.) A. a. O. II, 5.

[17.] (S. 20.) A. a. O. I, 71 und 72.

[18.] (S. 23.) In dem vorhergehenden haben wir zu wiederholten Malen mit Nachdruck hervorgehoben, dafs die Wissenschaft der neueren Zeit eine Menge von Welt- und Lebensansichten hervorgebracht, durch welche die des positiven Christentums auf allen Punkten durchbrochen, ja von Anfang bis zu Ende geradezu negiert wird. Einen summarischen und in ihren wesentlichsten Bestimmungen erschöpfenden Ausdruck hat die christliche Weltanschauung gefunden in den drei Symbolen der alten Kirche, dem Apostolischen, Nicänischen und dem sog. Athanasianischen. Die in diesen Schriftstücken bezeugten Thatsachen und niedergelegten Lehren blieben auch der breite, gemeinsame Boden, den der Protestantismus wie der Katholizismus als unantastbare Wahrheit beibehielt und behauptete, da jener im sechzehnten Jahrhundert von diesem sich trennte und nach und nach die staatsrechtliche Anerkennung als einer selbständigen, in vielen Einzelheiten von diesem abweichenden Kirche sich erkämpfte. „Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche“ (vergl. die Ausgabe von J. T. Müller. Stuttgart 1848) führen als „erste Bekenntnisschrift“ vor der Augsburgischen

Konfession die erwähnten drei Symbole wörtlich auf unter dem Titel: „Die drei Haupt-Symbole oder Bekenntnisse des Glaubens Christi, in der Kirchen einträchtiglich gebraucht“ und mit der lateinischen Bezeichnung: „Tria symbola catholica seu oecumenica“ (bei Müller S. 27.) Und die von Luther selbst im Jahre 1537 verfafsten articuli Smalcaldici beziehen sich in ihrer pars prima u. a. ausdrücklich auf das apostolische und das athanasianische Symbolum und erklären von dem Inhalte derselben wörtlich: De his articulis nulla est inter nos et adversarios controversia, quum illos utrimque confiteamur, quamobrem non est necesse, ut pluribus jam de illis agamus. (Bei Müller S. 299.)

Das neue protestantische Kirchenwesen des sechzehnten Jahrhunderts war aus gewaltigen geistigen Kämpfen hervorgegangen und für die Zukunft zu seiner Verteidigung und gedeihlichen Entwickelung fortwährend auf solche angewiesen. Die Befugnis aber zur Opposition gegen die römische Kirche und schliefslich zur Trennung von derselben lag für die Reformatoren wie für ihre Nachfolger in dem dem Geiste des Menschen angestammten Rechte, keiner ihm als solchem äufserlichen Autorität blindlings, sondern erst dann sich zu unterwerfen, wenn dieselbe mit ihren Forderungen die in dem eigenen Bewufstsein und Gewissen sich offenbarende Autorität des Denkgeistes affirmiert und nicht negiert. Es war dies dasselbe unverjährbare Recht, von dem auch Paulus, der tiefsinnigste unter allen Aposteln, Zeugnis giebt in dem bedeutenden Worte: *πᾶν δὲ, ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν.* (ad. Rom. XIV, 23.) Und eben dieses Recht behauptete sich in der Folgezeit vor allem auf dem Gebiete der Wissenschaft. So kam es, dafs im Laufe der Jahre überall da, wo die protestantische Kirche festen Fufs gewann und ihre volle Lebenskraft ungehindert entfalten konnte, der Grundsatz der freien, von keiner wie immer beschaffenen fremden Autorität abhängigen, wissenschaftlichen Forschung sich durchsetzte und mehr und mehr zur Geltung brachte. Dieser Grundsatz wurde, man darf wohl sagen, sogar der Herz- und Pulsschlag der dem Protestantismus ergebenen Kulturvölker der neueren Zeit. Einmal in das Leben der denkenden Menschheit und namentlich in das des deutschen Volkes eingeführt, hat derselbe auch die Kräfte des menschlichen Geistes in einer Weise entbunden und Leistungen hervorgerufen von solcher Grofsartigkeit, deren Möglichkeit die früheren Jahrhunderte sich niemals auch nur hatten träumen lassen und welche das Antlitz der Erde erneuert und umgewandelt haben. Jeder Gedanke daran, dafs die Völker der Gegenwart und Zukunft das Recht der freien, unabhängigen Forschung sich jemals wieder werden entreifsen lassen, wie der Ultramontanismus dies im Schilde führt, dünkt uns ebenso absurd und ungeheuerlich wie vergeblich und erfolglos. Und ist der Menschengeist berufen, in dem Prozesse seiner geschichtlichen Entwickelung den verborgenen Reichtum seines Wesens, welchen nach christlicher Auffassung Gott selber in der Schöpfung desselben ihm verliehen, nicht

brach liegen zu lassen, sondern zur vollen Entfaltung zu bringen, so vertritt die neuere Zeit, was wohl zu beachten, mit dem Grundsatze der freien Forschung auch ebenso die von Gott als Schöpfer herrührende Autorität des Denkgeistes, wie sich in dem Christentume und seiner Weltanschauung die Autorität Gottes als des Erlösers der Menschen bewährt und geltend macht. An und für sich können Christentum und freie Forschung daher auch nicht in einem inneren Gegensatze zu einander stehen oder gegenseitig sich negieren, denn sonst müfste Gott als Schöpfer der Welt sich selbst als dem Erlöser der Welt und umgekehrt widersprechen.

Nichts destoweniger ist es nun aber, wie erwähnt, eine vor aller Augen offen daliegende Thatsache, dafs die Wissenschaft der neueren Zeit unter der Fahne der freien Forschung eine fast unerschöpfliche Zahl von Welt- und Lebensansichten zutage gefördert, welche dem positiven Christentum schon längst den Kampf auf Leben und Tod angekündigt haben. Ja, mehr als das. In unsern Tagen ist es bereits so weit gekommen, dafs kleine und grofse Geister und unter den letzteren nicht selten hervorragende und in manchen Beziehungen sehr verdiente Gelehrte die christliche Auffassung von Gott und Welt für eine wissenschaftlich vollständig überwundene oder für eine, objektiv angesehen, als unwahr nachgewiesene erklären. An ihre Stelle sei das getreten und durch die Wissenschaft ein- für allemal festgestellt, was man mit einem im einzelnen freilich vielfach noch unbestimmten Ausdrucke als „moderne Weltanschauung“ zu bezeichnen pflegt. Aber mag die moderne Weltanschauung in dem Kopfe des einen so und in dem eines andern anders modifiziert sich reflektieren, darin kommen alle, die derselben sich ergeben haben, überein, dafs durch sie die Metaphysik oder Ontologie des positiven Christentums, also alle diejenigen Bestimmungen des letzteren, welche die katholische und protestantische Kirche im Anschlusse an die oben erwähnten Symbole fort und fort und, so setzen wir hinzu, mit gutem Grunde als unverrückbare Wahrheiten festhalten, endgültig beseitigt seien. Und wenn dennoch manche Vertreter der modernen Weltanschauung erklären, dafs sie „auf die Wahrheit des Christentums weder verzichten können noch wollen“, und wenn sie infolgedessen den Versuch machen, jene mit dieser „ohne klaffenden Widerspruch zu vereinigen“, so ist das Christentum, welches sie meinen, jedenfalls ein solches, welches mit dem der beiden eben erwähnten christlichen Kirchen, wenigstens mit der Metaphysik desselben, kaum noch etwas anderes als den Namen gemeinsam hat. Vernehmen wir über diese Lage der Dinge zwei Männer, beide Professoren an der ersten Hochschule des deutschen Reiches, denen keiner in ihren respektiven Fächern mannigfaltige und zum Teil sogar sehr bedeutende wissenschaftliche Verdienste absprechen kann, ich meine den Theologen Otto Pfleiderer und den weithin berühmten Geschichtschreiber der griechischen Philosophie, Eduard Zeller in Berlin.

Erst ganz vor kurzem veröffenlichte Otto Pfleiderer in den von Treitschke und Delbrück herausgegebenen „Preufsischen Jahrbüchern" (Vergl. Erstes Heft. Januar 1886. S. 54 fg.) einen Artikel über den unlängst verstorbenen Züricher Professor der Dogmatik Alois Emanuel Biedermann. In demselben spricht der Verfasser ganz unverhohlen die Ansicht aus, dafs die „dogmatischen Vorstellungen, in welchen der Glaube der Väter seinen natürlichen, weil mit ihrer sonstigen Weltanschauung übereinstimmenden Ausdruck fand, von unserem durch die Wissensergebnisse der Gegenwart umgewandelten Weltbild so weit abliegen, dafs es je länger je mehr zur baren Unmöglichkeit wird, in ihnen den ungezwungenen und wahren Ausdruck des eigenen Glaubens zu finden. Diese Thatsache, dafs wir über die Weltanschauung unserer Väter überhaupt und damit auch über ihre religiösen Lehrformen hinausgeschritten sind, läfst sich nun einmal, fährt Pfleiderer fort, durch kein Gewaltmittel irgendwelcher Art redressieren, und ebensowenig läfst sie sich auf die Dauer ignorieren; auch die Auskunft, welche von manchen Seiten vorgeschlagen wurde, dafs die religiösen Überlieferungen als poetisch schöne und praktisch wertvolle, sonst aber unwahre Ideale gelten sollen, die mit unserm Wissen von der wirklichen Welt gar nichts zu schaffen haben, hält natürlich nicht stich, denn Ideale, die als Illusionen durchschaut sind, vermögen auch nicht mehr als praktische Beweggründe zu wirken. So erhebt sich denn immer aufs neue und immer dringender die Frage: Wie die Wahrheit des Christentums, auf die wir nicht verzichten können noch wollen, mit der Wahrheit der modernen Weltanschauung, die uns als denkenden Menschen feststeht, sich ohne klaffenden Widerspruch vereinigen und eine einheitliche, ebenso religiöse wie vernünftige Überzeugung gewinnen lasse."

Schärfer und ausführlicher spricht sich über die in Verhandlung stehende Sachlage Zeller aus. Zeller beobachtet gegenüber der dogmatischen Weltanschauung des positiven Christentums eine schroff ablehnende Haltung. Es wäre weder ohne Interesse noch ohne Nutzen, wenn jemand einmal unternehmen wollte, diesen überaus fruchtbaren, kenntnis- und einflufsreichen Gelehrten an der Hand und Reihenfolge seiner zahlreichen Schriften einer gründlichen und eingehenden Kritik zu unterwerfen. Wir unserseits sind keineswegs gewillt, Zellers grofse Verdienste, namentlich in dem weit ausgedehnten Gebiete der Geschichte der Philosophie, irgendwie in Abrede zu stellen oder auch nur zu verkleinern. Ihm vor allem verdankt die Welt, was auch wir freudig anerkennen, eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte der griechischen Philosophie, dergleichen eine ähnliche aufser dem deutschen kein Volk der Erde mehr aufzuweisen hat und die, so vieles man auch an dem Standpunkte, von dem aus sie behandelt, und an manchen Einzelheiten derselben auszusetzen haben mag, dennoch ohne allen Zweifel ihren dauernden und bedeutenden Wert behalten wird. Aber soviel Licht Zeller über die Geschichte der Wissenschaft, speziell über die der Philosophie und

zum Teil über die der Theologie durch seine litterarische Wirksamkeit auch immer ausgegossen haben mag — alles das macht uns doch nicht blind gegen den häfslichen Schatten, von welchem jenes allenthalben begleitet und durch welchen es selbst gar sehr getrübt und verdunkelt wird. Und das Schlimme, was Zellers Druckwerken, nur wenige derselben ausgenommen, bald mehr, bald weniger anhaftet und wodurch ihr Wert bedeutend vermindert wird, ist dies, dafs sie in ihrer überwiegenden Mehrheit von Grundanschauungen ausgehen und in einer Richtung sich bewegen, wodurch sie nicht zum Verständnisse und zur Begründung, sondern nur zur Untergrabung der Wahrheit des positiven Christentums beitragen. Seit einer Reihe von Jahren spricht auch Zeller offen es aus, dafs die dogmatische Basis des positiven Christentums wissenschaftlich vernichtet sei und dafs gegenüber den Ergebnissen der heutigen Forschung der Glaubensinhalt des positiven Christentums, wie er auf Grund der neutestamentlichen Schriften in den oben angezogenen drei Symbolen seinen Ausdruck gefunden hat, ein- für allemal den kürzeren gezogen habe. Es ist von Gewicht, dies wenigstens durch eine Ausführung Zellers zu beweisen.

In seiner Abhandlung „über Ursprung und Wesen der Religion“ aus dem Jahre 1877 (vergleiche: „Vorträge und Abhandlungen“ von Eduard Zeller. Zweite Sammlung. Leipzig 1877. S. 73 fg.) behauptet Zeller u. a., dafs bis zum fünfzehnten Jahrhunderte „die allgemeinen Grundzüge der christlichen Weltanschauung unverändert geblieben seien.“ „So grofs auch die Veränderungen sein mochten, welche thatsächlich in dem Zustand der Kirche und dem Charakter des religiösen Lebens eingetreten waren, so hatte doch die Dogmatik den Boden des altchristlichen Glaubens im ganzen und grofsen nicht verlassen.“ Aber auch die protestantische Theologie des sechzehnten Jahrhunderts teilte mit der katholischen noch „wenigstens die allgemeinen Voraussetzungen der neutestamentlichen Dogmatik“. „Heutzutage“, fährt Zeller fort, „ist dieser unbefangene Glaube an die Gleichheit unseres und des altchristlichen Standpunktes (nun aber) unmöglich geworden. Vier Jahrhunderte der erfolgreichsten wissenschaftlichen Arbeit haben unsere Weltanschauung nach allen Beziehungen so gründlich umgestaltet, dafs es kaum noch einen Punkt giebt, an dem sie sich nicht mit derjenigen stiefse, welche sich aus dem Altertum ins Mittelalter fortgeerbt hat; und anderseits ist unser geschichtlicher Blick zu geübt und geschärft, als dafs wir den Gegensatz zwischen unseren Überzeugungen und denen der Vorzeit so leicht zu übersehen, die Urkunden der letzteren nach unserem jetzigen Bedürfnis umzudeuten imstande wären.“ Nach diesen Behauptungen berichtet Zeller darüber, welche Agentien im Fortgange der neueren Zeit zusammengewirkt, um der altchristlichen Dogmatik den Boden unter den Füfsen zu entziehen und dieselbe in unseren Tagen vollständig einstürzen zu machen. Und derjenige, welcher jener recht eigentlich den Todesstofs versetzt, war

David Friedrich Straufs. „Erst Straufs war es," so lesen wir, „der es in seinem Leben Jesu und seiner Glaubenslehre klar und scharf aussprach, wie über die Geschichtlichkeit der evangelischen Erzählungen und die Haltbarkeit der überlieferten Dogmen geurteilt werden müsse, wenn sie nach den Grundsätzen und Ergebnissen der heutigen Wissenschaft folgerichtig geprüft werden. Seine Kritik ist in der Folge von anderen vielfach ergänzt, da und dort eingeschränkt und berichtigt, aber an keinem wesentlichen Punkte widerlegt worden. Es läfst sich nicht verkennen, die heutige Wissenschaft sieht sich genötigt, den biblischen und insbesondere den evangelischen Geschichtsbüchern für einen bedeutenden Teil ihrer Erzählungen, und so namentlich bei allen Wundererzählungen als solchen den Glauben zu versagen; sie steht auch mit dem überlieferten christlichen Lehrbegriff, sowohl in den neutestamentlichen als in den späteren Fassungen desselben, an vielen und wichtigen Punkten in einem Widerspruch, der sich aus der neueren Entwickelung der Wissenschaft mit Notwendigkeit ergeben mufste, und der eben deshalb durch keinen Vermittelungsversuch beseitigt werden kann. Wären daher nur diejenigen berechtigt, sich Christen zu nennen, welche jenem Lehrbegriff zustimmen, so liese sich dem Zugeständnis nicht entgehen, dafs diejenigen von unseren Zeitgenossen, welche mit den Grundsätzen und Ergebnissen der neueren Wissenschaft einverstanden sind, kein Recht mehr dazu haben."

Was sollen wir auf diese Ausführungen der beiden genannten Berliner Gelehrten, des Theologen und des Philosophen, erwidern? Es kann hier nicht unsere Absicht sein, dieselben zu widerlegen. Aber wir wollen nicht unterlassen, unsere, wie wir denken, wohl begründete Überzeugung dahin auszusprechen, dafs es keineswegs so steht, wie Pfleiderer und Zeller in den vorher mitgeteilten Aussprüchen sich äufsern. Die Wissenschaft, die beide im Sinne haben, hat die altchristliche Weltansicht noch keineswegs überwunden. Behauptet hat sie dies durch den Mund ihrer Anhänger zwar unzählige Male, aber alle ihre derartigen Behauptungen sind nicht wahr. Was speziell Zeller, den Philosophen, angeht, so ist es für einen Kenner seiner Schriften sogar nicht schwer, die Entstehung des grofsen, unheilvollen Irrtums, als seien Glauben und Wissen schlechthin unvereinbar, bei ihm bis in seine letzten Wurzelfasern zu verfolgen. Derselbe entspringt aus der höchst einseitigen und vielfach sehr verkehrten Erkenntnistheorie, die Zeller unter dem Einflusse namentlich derjenigen Leistungen, welche Locke, Hume, Kant und andere auf dem in Rede stehenden Gebiete zutage gefördert, zu der seinigen gemacht hat. Die Theorie unseres Erkennens ist ohne allen Zweifel das Feld, auf dem die Wissenschaft zu ihrer Vollendung heranreift und allein heranreifen kann. Und die Hoffnung ist unseres Erachtens nicht sanguinisch oder gar vergeblich, dafs die noch bevorstehende gründliche Revision der geschichtlichen Entwickelung jener Disziplin und ihr vollendeter Ausbau unter Ver-

wertung der von Zeller zwar verächtlich behandelten, aber dennoch tiefsinnigen und folgenreichen Arbeiten Anton Günthers, Resultate abwerfen wird, durch welche die dogmatischen Lehren des positiven Christentums über Gott und Welt für Jeden, der Augen hat zu sehen, auch seitens der Wissenschaft ihre volle, nicht mehr zu bezweifelnde Bestätigung finden werden.

[19.] (S. 23.) Stöckl a. a. O. I. S. III und IV.

[20.] (S. 28.) Hegels S. W. XV, 331 und 332.

[21.] (S. 29.) Stöckl a. a. O. I, 70.

[22.] (S. 31.) A. a. O. I, 75.

[23.] (S. 31.) A. a. O. I, 81 und 82.

[24.] (S. 33.) A. a. O. I, 82.

[25.] (S. 36.) A. a. O. I, 75.

[26.] (S. 37.) Anton Günther: „Eurystheus und Herakles. Metalogische Kritiken und Meditationen." Wien 1843. S. 244.

[27.] (S. 37.) Stöckl a. a. O. I, 83.

[28.] (S. 40.) In unserer schon früher angezogenen Schrift: „Emil Du Bois-Reymond. Eine Kritik seiner Weltansicht" haben wir S. 220fg. wenigstens eine kleine Probe davon gegeben, wie Stöckl in dem in diesen Blättern besprochenen Werke die großartigen, bewunderungswürdigen Leistungen A. Günthers mißversteht und im eigentlichen Sinne mißhandelt. Andere machen es in dieser Beziehung anders, sie entstellen Günthers Arbeiten zwar nicht, aber sie ignorieren dieselben vollständig und das in Werken, die aus einer sorgfältigen Berücksichtigung der Güntherschen Wissenschaft ohne allen Zweifel großen Gewinn hätten ziehen können. So verfährt z. B. der schon genannte Otto Pfleiderer in seiner 1883 und 1884 in zweiter Auflage bei Reimer in Berlin erschienenen „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage". Dieses Werk zerfällt in zwei Bände, deren erster nicht weniger als XII, 640 und deren zweiter sogar VII, 676 Seiten in gr. 8° umfaßt, aber in beiden Bänden hat Pfleiderer nicht den nötigen Raum gefunden, um Günthers auch nur mit einem Worte zu erwähnen. Und doch führt der erste Band den stolzen (Separat-) Titel: „Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart" und in dem Vorworte zu diesem Bande heißt es, daß derselbe „zwar nicht den Anspruch auf litterarische Vollständigkeit macht, doch aber alles Wesentliche, was für die Geschichte der Religionsphilosophie von Bedeutung war, ausführlich genug darstellt, um auch dem, welcher sonst derartigen philosophischen Studien ferner steht, ein zusammenhängendes Bild von dem Ringen des menschlichen Geistes nach Ergründung der tiefsten und bedeutsamsten Lebensfragen zu geben". (A. a. O. I, S. VI.) In der That werden denn auch in dem betreffenden Bande von Pfleiderer nicht bloß Denker ersten, sondern selbst sechsten und siebenten Ranges ausführlich genug besprochen, nur für einen Mann von der Genialität und wissenschaftlichen Bedeutung eines

Günther gerade auf dem Gebiete der Religionsphilosophie, freilich in einer ächt christlichen und darum durch und durch antipantheistischen Richtung, hat Pfleiderer kein Wort. Solche Vorkommnisse wecken denn doch eigentümliche Gedanken über die Art von Objektivität, mit welcher die heutige Geschichtschreibung nicht blofs in jesuitischen und ultramontanen, sondern auch noch in gewissen anderen Kreisen betrieben wird.

[29.] (S. 40.) J. C. Bluntschli: „Lehre vom modernen Staat." Stuttgart 1876. III, 543.

Es ist von Interesse, hier am Schlusse unserer Erörterungen wenigstens einige der Beurteilungen anzumerken, welche Stöckls Arbeit in ganz und halb ultamontan gefärbten, sogenannt katholischen Zeitschriften erfahren hat. Ich wähle dazu den „Mainzer Katholik" und die Tübinger „theologische Quartalschrift". Der erstere (63. Jahrgang. Mainz 1883. S. 658 fg.) versteigt sich selbstverständlich zu einem reinen Panegyrikus auf die Stöcklsche Schrift, er fafst ihn in folgende Worte. „Indem Stöckl an den in der katholischen Theologie und Philosophie gegebenen Prinzipien festhält, beurteilt er die einander so sehr entgegenstehenden Systeme ebenso sicher als gerecht." Sachlich hat „der Katholik" an Stöckls Buche gar nichts auszusetzen; es leidet nur an einigen „formellen Mängeln", aber selbst die sind von sehr untergeordneter Bedeutung. Denn „im ganzen ist die Darstellung ebenso gründlich als übersichtlich. Sie giebt eine eingehende Orientierung nicht blofs über den Gang im allgemeinen, sondern auch über die einzelnen Erscheinungen der neueren Philosophie." Und eben darum mufs die Schrift „als eine überaus verdienstliche Arbeit begrüfst werden."

Die „theologische Quartalschrift" wird bekanntlich herausgegeben von den ordentlichen Professoren der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen, von den Herren v. Kuhn, v. Himpel, v. Kober, v. Linsenmann, Funk, Schanz und Keppler, welche zum Teil noch ehemalige Kollegen des Herrn v. Hefele, des jetzigen Bischofs v. Rottenburg, sind. Es steht noch in aller Erinnerung, wie der letztere auf und nach dem vatikanischen Konzil gegen die Dogmatisierung des ultramontanen Systems am 18. Juli 1870 in den allerschärfsten Ausdrücken protestiert hat. Man wird der erwähnten Fakultät und ihrer Quartalschrift kein Unrecht thun, wenn man von ihnen behauptet, dafs sie, solange von Hefele gegen den Ultramontanismus in Opposition stand, dem letzteren ebenfalls wenig zugethan waren. Und was die Quartalschrift angeht, so beweist ein Blick in ihre letzten Jahrgänge, dafs sie selbst heute an ultramontaner Korrektheit mit dem Mainzer „Katholik", den „Stimmen aus Maria-Laach", der „Germania", der „Schlesischen Volkszeitung", sowie mit vielen anderen in aller Herren Ländern erscheinenden Zeitschriften und Zeitungen noch keineswegs rivalisieren kann. Aber ihre Widerstandskraft gegen das verderbliche ultramontane System sogar in seinen schlimmsten Auswüchsen

ist vollkommen gebrochen. Das ersieht man wieder sehr deutlich u. a. aus der Besprechung des Stöcklschen Werkes von Dr. Storz, welcher die Quartalschrift (66. Jahrgang. Tübingen 1884. S. 339 fg.) ihre Spalten geöffnet hat. Abgesehen von einigen ganz schüchternen Bemerkungen, welche hier und da in durchaus untergeordneten Punkten dem Inhalte des oft erwähnten Buches entgegengestellt werden, ist die Besprechung ebenfalls eine reine Lobrede auf dasselbe. Über Stöckls Verunglimpfung des Protestantismus, des modernen Staates, der Wissenschaft der neueren Zeit, über seine Verunstaltung des Christentums, die Identifizierung des letzteren mit dem Ultramontanismus u. s. w. hat die Quartalschrift kein mifsbilligendes Wort. Vielmehr ist ihr das Stöcklsche Buch „ein sehr verdienstliches Werk, das aller Anerkennung wert ist". „Es bietet eine ausführliche, klare und gründliche Darstellung der neueren Philosophie," wefshalb „dem lehrreichen und ganz zeitgemäfsen Werke" denn auch „die weiteste Verbreitung" gewünscht wird. Nun! Die vorstehende Abhandlung dürfte kundthun, was es mit dieser Anpreisung auf sich hat. Sie ist nichts als eine durch und durch unwahre Konzession der Quartalschrift an den Ultramontanismus. Daher beweist dieselbe aber auch jedem Einsichtigen, dafs ein Paktieren mit dem letzteren zu nichts führt, vielmehr seine das staatliche, religiöse, sittliche, soziale und wissenschaftliche Leben korrumpierende Macht nur stärken mufs. Soll die Giftpflanze des Ultramontanismus aus dem Boden des deutschen Volkslebens endlich ausgerottet werden, so gilt es, ihr die Wurzeln abzugraben. Und das kann nur dadurch geschehen, dafs gegenüber der Verunstaltung und Verzerrung, welche jener dem positiven Christentum zugefügt, das letztere in seinem reinen Glanze und in seiner alle Verhältnisse verklärenden Wahrheit wieder zur Anerkennung gebracht wird. Auf dieses Kampfmittel und seine zweckmäfsige Verwertung sollten endlich einmal die deutschen Staatsregierungen doch ihr Auge richten! Denn von dem Grade, als dieses geschieht oder nicht geschieht, ist die geistige und indirekt selbst die materielle Kraft und Wohlfahrt des deutschen Volkes für die nähere und entferntere Zukunft ganz wesentlich bedingt.

Namen-Verzeichnis.

(Die Ziffern bezeichnen die Seiten.)

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

